HANS FÖRSTER

Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias

Studien und Texte zu Antike und Christentum
46

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum

Studies and Texts in Antiquity and Christianity

46



Hans Förster

Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias

Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen

Mohr Siebeck

Hans Förster, geboren 1969; 1997 Promotion; 1998–2003 Mitarbeit an verschiedenen Projekten des Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) im Bereich Koptologie und Papyrologie; 2004–2006 APART-Stipendiat der Österreichischen Akademie der Wissenschaften; seit 2007 Mitarbeiter eines FWF-Projekts zur koptischen Papyrologie.

e-ISBN PDF 978-3-16-151345-9
ISBN 978-3-16-149399-7
ISSN 1436-3003 (Studien und Teste zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über *http://dnb.d-nb.de* abrufbar.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times New Roman gesetzt, von Laupp + Göbel in Nehren auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

Vorwort

Den Ausgangspunkt des hier vorgelegten Bandes bildeten die Forschungsergebnisse, die ich als Band 4 der Reihe STAC veröffentlichte. So war am Beginn der weitergehenden Forschungen vor allem von möglichen kirchenpolitischen und innerkirchlichen Einflüssen ausgegangen worden, die einer genaueren Untersuchung bedürften. Dies zeigte sich auch in dem ursprünglichen Titel des Forschungsvorhabens: „Weihnachten und Epiphanias im vierten Jahrhundert im Spannungsfeld zwischen kirchlichem Leben und kaiserlicher Religionspolitik“. Die erzielten und hier vorgelegten Forschungsergebnisse sind jedoch weit grundsätzlicherer Natur, als ursprünglich erwartet wurde: Als Ergebnis der Beschäftigung mit dem Thema Weihnachten und Epiphanias in der Alten Kirche wird die so genannte religionsgeschichtliche Entstehungshypothese für die beiden Feste aus systematischen Erwägungen in Zweifel gezogen. Ja, vielmehr, das gemeinhin als für die Einführung des christlichen Weihnachtsfestes im vierten Jahrhundert postulierte angeblich reichsweit gefeierte Sol-invictus-Fest war jedenfalls nicht in der angenommenen Form verbreitet. Ganz andere Motive waren es, die zur Einführung der Feiern der Geburt Jesu im 4. Jahrhundert führen sollten.

Daß das vorliegende Werk überhaupt entstehen konnte, ist der Österreichischen Akademie der Wissenschaften zu verdanken. Ihr gilt mein erster und größter Dank: Durch die Auszeichnung des Forschungsvorhabens mit einem APART-Stipendium (Austrian Programme for Advanced Research and Technology) für die Jahre 2004–2006 war die Möglichkeit der intensiven Beschäftigung mit diesem Thema gegeben.

Die Förderung durch die Österreichische Akademie der Wissenschaften ermöglichte und unterstützte auch die Pflege internationaler Kontakte. Hier ist besonders Herrn Prof. Dr. Christoph Markschies (Humboldt-Universität zu Berlin) zu danken; die mehrfache Teilnahme an seinen Forschungs-Kolloquien in Berlin und die angeregten Diskussionen trugen dazu bei, die Probleme der Forschungslage klarer in Worte zu fassen. Herrn Professor Dr. Christoph Markschies danke ich auch dafür, daß dies bereits der vierte Band aus meiner Feder ist, den er als Herausgeber betreut. Ein weiterer Dank gilt Herrn Prof. Dr. Stanley Porter (McMaster Divinity, Hamilton, Canada) für die akademische Gastfreundschaft und den regen Austausch. Auch die Teilnahme an den Kongressen für Koptologie (Paris 2004) und für Papyrologie (Helsinki 2004) bereicherte durch

die dort mögliche Diskussion das Forschungsvorhaben. Herrn Prof. Dr. Jürgen Tubach (Martin-Luther-Universität Halle), mit dem ich im Rahmen des Halleschen Koptologentages (2006) angeregt und ausgiebig die Frage der christlichen Sonnensymbolik im vierten und fünften Jahrhundert diskutieren konnte, gebührt Dank für sein Interesse an der Problematik.

Das Forschungsprojekt war in den Räumen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek angesiedelt. Die Arbeit mit den Originalen wie auch der wissenschaftliche Austausch mit Kollegen wie Prof. Dr. Bernhard Palme und Doz. Dr. Fritz Mitthof haben zum Gelingen der Arbeit beigetragen.

Die Drucklegung des Bandes erfolgt im ersten Jahr eines vom Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) geförderten Projektes, das der Edition der koptischen Urkunden der Sammlung Doresse (Biblioteca Vaticana) gewidmet ist. Nicht zuletzt sei dem Verlag Mohr (Siebeck) – hier vor allem Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Frau Tanja Mix – für die kompetente Betreuung und rasche Drucklegung des Bandes gedankt.

Ein besonderer Dank gilt einmal mehr meiner Frau, die trotz ihrer eigenen beruflichen Beanspruchung meine Forschungsarbeiten durch Höhen und Tiefen verständnisvoll begleitet hat, eine geduldige Gesprächspartnerin war und sowohl bei der Korrektur der Fahnen als auch bei der Erstellung der Indices tatkräftig geholfen hat.

Wien, im September 2007 Hans Förster

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung

1. Weihnachten und Epiphanias – die Forschungsproblematik

Geschichte muß je neu gedeutet werden – dies gilt natürlich vor allem dann, wenn bis heute nicht bis in alle Details geklärt ist, wie sie verlaufen ist[1]. In besonderer Weise trifft dies sicher für die Zeit des vierten Jahrhunderts[2] zu, für die Wende von der verfolgten Christenheit zum Reichschristentum. Mitten in dieser Zeit begegnen zum ersten Mal die Feste Weihnachten und Epiphanias, ja, sie werden teilweise sogar als unabdingbarer Bestandteil dieser Christianisierung des römischen Reiches gesehen.

Die Auseinandersetzung mit der Frage nach der Entstehung und Verbreitung des wohl beliebtesten Festes der Christenheit, des Weihnachtsfestes, ist aus mehreren Gründen nicht einfach. Ein wichtiger und sehr grundsätzlicher Fragekomplex ist das Verhältnis des Weihnachtsfestes zum Epiphaniasfest. Während das grundsätzliche Konkurrenzverhältnis der beiden Feste gemeinhin nicht bestritten wird, stellt sich die Frage nach ihrem genauen Verhältnis: Waren es zeitgleich entstehende Feste identischen Inhaltes oder gab es zwar ein Konkurrenzverhältnis, war jedoch der Inhalt nur ähnlich? Gab es also gewisse Differenzen zwischen beiden Festen, die sich auf theologischer oder liturgischer Ebene bestimmen lassen? Während das Weihnachtsfest vor allem mit dem Geburtsmotiv verbunden war, deutet einerseits vieles darauf hin, daß eine Mehrzahl von Inhalten die Ursprünge des Epiphaniasfestes prägt[3], während andererseits

---

[1] Noch heute gilt, was Fendt bezüglich der Anfänge des Geburtsfestes Jesu vor mehr als 50 Jahren schrieb; vgl. L. Fendt, Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII. und über Epiphanias, ThLZ 78, 1953, 1–10, hier 1: „Bis heute weiß man weder, *wann* die beiden Christusfeste, entstanden, noch *wie* sie entstanden. Hypothesen zu beiden Fragen sind interessant, aber nicht abschließend."

[2] Vgl. hierzu auch D. M. Novak, Constantine and the Senate: An Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy, AncSoc 10, 1979, 271–310, hier 272: „The axiom that each generation must in some sense rewrite history assumes special relevance when applied to the study of the Christianization of the Roman Empire."

[3] Diese Vermutung verteidigt zum Beispiel C. Mohrmann, Epiphania. Études sur le latin des chrétiens, Rom ^{2}1961, 245–275, hier 260: „Quand je pense que nous devons considérer la possibilité d'une pluralité de motifs pour l'Épiphanie primitive, c'est surtout à cause de faits linguistiques." Hierzu auch B. Botte, Rez. Mohrmann, Epiphania, BThAM 7, 1954–1957, 199–200, hier 199: „L'emploi des pluriels neutres *epiphania, theophania* n'a rien à voir avec

die These vertreten wird, daß die Geburtsthematik den alleinigen Inhalt des Epiphaniasfestes bildete[4]. Der Versuch einer Klärung dieser Frage ist für die richtige Beurteilung der Entwicklung der beiden Feste unabdingbar.

---

une pluralité de manifestations." Ebenfalls auf philologischer Ebene argumentiert A. J. VERMEULEN, Le développement sémasiologique d'ἐπιφάνεια et la fête de l'Épiphanie, GLCP 1, 1964, 7–44, hier 43: „Et bien qu'idéologique plus qu'historique, la fête a dû être, dès le commencement, étroitement liée à la venue du Christ sur terre, et au baptême dans le Jourdain." Siehe auch K. HOLL, Der Ursprung des Epiphaniefestes, in: K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928 (= Darmstadt 1968), 123–154, hier 133: „Nunmehr läßt sich die Entwicklung des Festes im Osten überblicken. Das Epiphanienfest umfaßte ursprünglich nicht nur zwei, sondern drei oder vielmehr vier Gedanken. Es war zugleich das Fest der Geburt und der Taufe Christi und der Hochzeit zu Kana. Daneben wurde auch die Erscheinung der Magier mit ihm in Verbindung gebracht. Aus diesem Ring hat zuerst die cyprische Kirche ein Stück herausgebrochen, indem sie – aus unbekannten Gründen; vielleicht um ein einheimisches heidnisches Fest zu ersetzen – die Taufe vom 6. Januar loslöste und sie auf den 8. November verschob." Vgl. auch HOLL, Ursprung, 142: „Durch das übereinstimmende Zeugnis des Morgen- und des Abendlandes steht es somit fest, daß Geburt Christi, Anbetung durch die Magier, Taufe Christi und Hochzeit zu Kana von Haus aus den Inhalt der Epiphanienfeier gebildet haben." Dagegen jedoch H. AUF DER MAUR, Feiern im Rhythmus der Zeit. 1. Herrenfeste in Woche und Jahr, Regensburg 1983. GdK 5/1, 159: „Während Chr. Mohrmann im ursprünglichen Epiphaniefest ein typisches Ideenfest mit vielfältigem Inhalt sieht…, ist diese Vielfalt nach der viel wahrscheinlicheren Hypothese von B. Botte das Ergebnis der Verschmelzung verschiedener liturgischer Überlieferungen." Siehe auch A. A. MCARTHUR, The Evolution of the Christian Year, London 1953, 32: „Before Christmas came into existence in the fourth century, there was already, at least in the Eastern Empire, an ancient festival commemorating in unitive fashion the Manifestation of God both in the Birth and Baptism of Jesus Christ." Vgl. ferner W. NAGEL, Art. Epiphanienfest, RGG Bd. 2, [2]1958, 530–531. Siehe auch H. FRANK, Hodie Caelesti Sponso Iuncta Est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniefestes, in: A. MAYER/B. NEUNHEUSER/J. QUASTEN (Hgg.), Vom Christlichen Mysterium: FS Odo Casel OSB, Düsseldorf 1951, 192– 226, hier 195: Nach seiner Meinung ist es „die früheste Zeit des Epiphaniefestes, wo dieses im Osten zugleich die Geburt (mit Anbetung der Magier) und die Taufe Jesu sowie die Hochzeit von Kana zum Festinhalt hatte."

[4] Dies verteidigt B. BOTTE, Les origines de Noël et de l'Épiphanie. Étude historique, TEL 1, Louvain 1932, 81–82: „De tout cela, je crois pouvoir dégager l'hypothèse suivante. L'Épiphanie orientale a été primitivement fête de l'Incarnation." Dieser wird hierfür von Mohrmann kritisiert; vgl. MOHRMANN, Epiphania, 256: „Il me semble que cette hypothèse du savant moine du Mont César – lui-même dans cette représentation des faits ne veut voir autre chose qu'une hypothèse –, est sinon réfutée par certains faits, surtout linguistiques, cependant rendue peu vraisemblable." Auch G. WINKLER, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, OrChr 78, 1994, 177–229, hier 178, kritisiert diese Auffassung von Botte unter Verweis auf Mohrmann: „Vor allem konnte sie mit ihrer sorgfältigen Überprüfung der griechischen (und lateinischen) Begriffe die bislang maßgebliche Theorie von Dom Bernard Botte überzeugend widerlegen, der angenommen hatte, daß am Epiphanietag ursprünglich ausschließlich der Geburt Jesu gedacht wurde." Siehe hierzu allerdings auch P. BORELLA, Appunti sul Natale e l'Epifania a Milano al tempo di S. Ambrogio, in: Mélanges Liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O. S. B., Louvain 1972, 49–69, hier 49: „Natale al 25 dicembre, a Roma; Epifania al 6 gennaio, in Oriente, sono inizialmente la stessa festa, in diversa data." Ein wichtiges Argument von Botte wird hierbei oftmals vergessen: einige Regionen der Kirche hatten ursprünglich einzig die Geburt Jesu als Inhalt von Epiphanias; vgl. BOTTE, Origines, 81: „Les grandes lignes de l'évolution de la fête nous donnent aussi de précieuses indications.

In diesem Zusammenhang ist auch die Fülle der Quellen zu nennen, die dazu führt, daß oftmals Hypothesen eine Erklärung für ein isoliertes Problem der Entwicklung der beiden Geburtsfeste[5] – des Weihnachts- und des Epiphaniasfestes – zu liefern scheinen, die sich bei einer Einordnung in den größeren Zusammenhang als nicht weiter tragfähig erweisen. Ein weiteres Problem ist, daß die genaue historische Entwicklung der beiden Feste und ihre wechselseitige Beeinflussung bisher nicht so detailliert geklärt ist, wie dies aufgrund der vorhandenen Quellen eigentlich als möglich erscheinen würde. Dies scheint gerade mit der Fülle des Materials verbunden. Anstelle zuerst den Versuch einer Darstellung der Entwicklung der beiden Feste zu unternehmen, auf der man wissenschaftliche Hypothesen für die Einführung der beiden Feiern aufbauen könnte, werden oftmals aufgrund des Eindrucks, den einzelne Quellen vermitteln, Erklärungsmodelle geboten, welche die von den jeweiligen Forschern vermutete Festentwicklung begründen sollen. Diesen Erklärungsmodellen werden dann, so will es scheinen, die restlichen Quellen, die bei der Erstellung der Modelle nicht oder nur ungenügend berücksichtigt worden waren, untergeordnet. Und so entsteht der Eindruck, daß hierbei manchmal wissenschaftliches Wunschdenken die Produktion der wissenschaftlichen Literatur stärker zu beflügeln vermag als tatsächlich durch die Quellen begründbare Hypothesen. Gerade im Zusammenhang mit Weihnachten spielen ja auch religiöse Emotionen immer wieder eine nicht zu unterschätzende Rolle, so erklärt sich beispielsweise das Bemühen, eine möglichst frühe Bezeugung des Weihnachtsfestes aus den Quellen abzuleiten, sicher auch aus der Geschichte des Festes, in der es ja gerade im Rahmen der angelsächsischen Reformation Bemühungen gab, das beliebte Fest abzuschaffen.

In der Einleitung sind kurz die beiden wichtigsten Erklärungsmodelle zu umreißen, die meist dafür herangezogen werden, die Entstehung der beiden Feste zu begründen. In einem ersten Teil der vorliegenden Untersuchung soll der Versuch unternommen werden, die Probleme der beiden Hypothesen – soweit dies nicht bereits andernorts geschehen ist[6] – darzustellen. Der Versuch einer

---

Jamais, avant l'institution de la Noël, la fête de l'Épiphanie n'apparaît dans la grande Église comme consacrée exclusivement au souvenir du baptême; au contraire elle est, dans une partie de l'Église, uniquement fête de la Nativité. C'est certain pour Jérusalem; il y en a des traces indéniables en Syrie."

[5] Die Annahme, daß es sich bei beiden Festen ursprünglich um miteinander konkurrierende Geburtsfeste Jesu gehandelt hat, ist durch die wissenschaftlichen Ausführungen des vorliegenden Werkes zu begründen, soll jedoch an dieser Stelle vorausgesetzt werden. Daß diese Annahme nicht allgemein geteilt wird, zeigt z. B. E. Pax, Art. Epiphanie, RAC 5, 1962, 832–909, hier 904: „Die Taufe war schon immer ein Bestandteil der Epiphanie Christi." Nach auf der Maur, Herrenfeste, 157, war die Taufe das älteste Motiv von Epiphanias.

[6] Vgl. hierzu auch die Besprechung von J. Neijenhuis, Rez. H. Förster, Feier der Geburt Christi, JLH 41, 2002, 114: „Der Autor geht den einschlägigen Quellen nach, um die Frage zu beantworten, wann, warum und wie das Epiphanie- und das Weihnachtsfest entstanden und eingeführt worden sind, und überprüft die bisher vorgelegten Erklärungsversuche. Dabei fällt die so genannte Berechnungshypothese aus, die davon ausgeht, dass auf Grund von Berech-

eigenständigen theoretischen Begründung für die Entstehung des Geburtsfestes Jesu in seinen beiden Ausgestaltungen Weihnachten und Epiphanias wird erst am Ende des Werkes unternommen werden, da hierfür zuerst die Quellen selbst zu Wort kommen müssen. Und bereits bei der Sichtung dieser Quellen weist viel in eine bestimmte Richtung, die es nahelegt, daß durch keine der beiden gängigen Hypothesen die Entstehung der beiden Feste befriedigend geklärt werden kann.

2. Die klassischen Entstehungshypothesen der Feste

Bei den beiden grundsätzlichen Erklärungsmodellen, die gerne dazu herangezogen werden, die Entstehung des Weihnachts- und des Epiphaniasfestes zu erklären, handelt es sich um die sogenannte Berechnungshypothese und um die religionsgeschichtliche Hypothese[7].

2.1 Der Geburtstag Jesu und Versuche, ihn zu berechnen

Die Berechnungshypothese geht davon aus, daß es innerkirchliche Überlegungen hinsichtlich des Geburtstages Jesu waren, die aufgrund von mathematischen Theorien einer Reihe von Kirchenvätern zur Festlegung des Geburtstages Jesu auf den 6. Januar (im Osten) beziehungsweise auf den 25. Dezember (im Westen) geführt haben. Diese Hypothese hat sehr große Schwachstellen. Als erstes Gegenargument muß wohl erwähnt werden, daß die ältesten Quellen einen Geburtstag Jesu im Frühling voraussetzen. Dies würde letztlich den Lebensdaten der alttestamentlichen Patriarchen entsprechen, die nach der Über-

---

nungen der Festtagstermin festgelegt worden sei." Siehe jedoch M.Y. Perrin, Die neue Form der Missionierung: die Eroberung von Raum und Zeit, in: N. Brox u.a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 667–704, hier 692: „Das Fest der Menschwerdung des Erlösers vervollständigte den christlichen Jahreslauf. In Rom ist die Feier der Geburt Christi zum ersten Mal 354 nachgewiesen. Die Festlegung stand vermutlich nicht mit dem Wunsch in Zusammenhang, die Gläubigen von der paganen Feier der Wintersonnenwende abzuhalten, sondern beruhte vielmehr auf einer davon unabhängigen Berechnung aus dem 3. Jh."

[7] Vgl. zu ihrem Inhalt auch H.R. Drobner, Augustinus von Hippo. Predigten zum Weihnachtsfest (*Sermones* 184–196). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Patrologia 11, Frankfurt u.a. 2003, 33: „Die ‚religionsgeschichtliche Hypothese' stellt fest, daß schon die nichtchristliche Antike den Tag der Wintersonnenwende als das Geburtsfest des Mithras und seit 275 als den von Kaister Aurelian eingeführten öffentlichen Festtag des Hauptgottes des römischen Pantheons, des *Sol invictus*, feierte. Um diesem Fest eine christliche Deutung zu geben, habe die Kirche das Datum zum Geburtsfest Christi, der ‚wahren Sonne der Gerechtigkeit' (Mal 3,20), gewählt."

lieferung oftmals eine volle Zahl von Jahren – gerechnet von ihrem Geburtstag an – lebten[8]. Ganz offensichtlich handelt es sich bei diesen Überlieferungen nicht um historisch gesicherte Termine, sondern vielmehr um typologische Daten, die dazu beitragen, die entsprechenden Persönlichkeiten als herausragend zu charakterisieren.

Unerklärlich und unerklärbar bleibt in diesem Zusammenhang das Problem, daß angeblich ohne erkennbaren Grund ab dem vierten Jahrhundert nur für diese eine Person die volle Zahl von Jahren nicht mehr von seinem Geburtstag – wie noch im zweiten und dritten Jahrhundert –, sondern von seiner Empfängnis an gerechnet worden sei. Natürlich gab es Versuche, dieses Problem auf eher unkonventionelle und phantasievolle Weise zu lösen. Eine von Wissenschaftlern ernsthaft vertretene Hypothese war in diesem Zusammenhang die Überlegung, daß eben die Begriffe, die andernorts für Geburt verwendet werden, bei Jesus im zweiten und dritten Jahrhundert bereits die Empfängnis bedeutet hätten, daß sich also von Anfang an die Überlieferung mit der Empfängnis und nicht mit der Geburt Jesu beschäftigt habe.

Auch wenn an anderer Stelle bereits auf die philologischen Probleme sowie auf die falschen Voraussetzungen hingewiesen wurde, die Bainton's Versuch zugrunde liegen, bereits bei Clemens von Alexandrien die Empfängnis Jesu in den Frühling zu verlegen – bei der gegenständlichen Stelle meint der gelehrte Alexandriner sicherlich nicht die Empfängnis, sondern die Geburt Christi[9]; der in der Forschung unternommene Versuch des Beweises, daß es sich um die Empfängnis Jesu gehandelt habe, muß aus den genannten philologischen Gründen als unmöglich angesehen werden[10] –, so ist es doch notwendig, in

[8] Dazu jedoch DROBNER, Augustinus, 33: „Die ‚Berechnungshypothese' geht dagegen davon aus, daß die frühe Kirche aufgrund kalendarischer Berechnungen überzeugt gewesen sei, daß der 25. Dezember das historische Geburtsdatum Jesu gewesen sei, möglicherweise unterstützt von dem schon aus dem Judentum stammenden Gedanken, daß vollkommene Menschen (z. B. die Patriarchen) vollkommene Jahre gelebt hätten, d. h. an ihrem Zeugungstag gestorben seien." Eigentlich war die Überzeugung, daß die Patriarchen mit dem Todestag am Tag ihrer Geburt eine volle Zahl von Jahren erreicht hätten. Mit dieser Umdeutung vermeidet Drobner jedoch die Probleme, die allgemein mit der Berechnungshypothese verbunden sind.

[9] Auch nimmt es wunder, daß der gelehrte Alexandriner, der sicherlich die Kindheitsgeschichten der Evangelien kannte, den dort für die Empfängnis verwendeten Terminus technicus nicht dazu heranziehen soll, die Empfängnis eben dieses Kindes zu beschreiben, um statt dessen auf einen Terminus zurückzugreifen, der in modernen Übersetzungen der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse mit „gezeugt" übersetzt wird, um die „Hervorbringung aus dem Vater" auszudrücken. In diesem Sinne handelt es sich jedoch nicht um eine Empfängnis, sondern um den Gegensatz zwischen „Hervorbringung" und „Erschaffung", theologisch wendet sich der Begriff gegen die Lehre des Arius, der die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater bestritt. Mit griechischen Begriffen ausgedrückt, handelt es sich eben gerade um die γένεσις und nicht um die σύλληψις.

[10] Vgl. hierzu H. FÖRSTER, Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes, STAC 4, Tübingen 2000, 18–30.

einem ersten Kapitel Grundsätzliches zur Frage dieser Hypothese zu bemerken, die sich vor allem im angelsächsischen Raum großer Beliebtheit erfreut. Dieses Bemühen dürfte, wie bereits erwähnt, in der Festgeschichte von Weihnachten seine Wurzel haben: Englische Reformatoren versuchten das Weihnachtsfest aus dem christlichen Festkalender zu verbannen. Der zur Zeit Cromwells im siebzehnten Jahrhundert unternommene Versuch, dieses und andere Feste durch Gesetzesbeschlüsse abzuschaffen und so dem christlichen Festkalender wieder zu seiner ursprünglichen Reinheit und puritanischen Strenge zu verhelfen, führte zu Tumulten und handgreiflichen Auseinandersetzungen zwischen den Gegnern und den Befürwortern dieser Feiern. Mit der Wiedereinführung der Monarchie in England wurden die entsprechenden Gesetze nicht mehr mit Nachdruck durchgesetzt, das Weihnachtsfest durfte wieder gefeiert werden[11].

Auf diesem historischen Hintergrund wird die Begeisterung gerade der angelsächsischen Forscher für die Berechnungshypothese verständlich: Wenn die religionsgeschichtliche Hypothese die Situation sachlich falsch beschreiben sollte, wenn es innerchristliche Überlegungen und fromme Berechnungen der Geburt Jesu gewesen sein sollten, die zu einer Einführung des Weihnachtsfestes geführt hätten, dann wäre das Vorhaben der englischen Reformatoren, dieses unchristliche Fest aus dem Kalender zu tilgen, von falschen Voraussetzungen ausgegangen. Daraus ließe sich somit schlüssig folgern, daß es sich bei dem Weihnachtsfest um ein genuin christliches Fest gehandelt hat. Das Vorhaben der Reformatoren, dem man sich noch heute verbunden fühlt, nämlich die Reinheit des christlichen Glaubens und der christlichen Liturgie sowie ihre Verbundenheit mit den Ursprüngen der Überlieferung zu bewahren, würde dieses Fest nicht berühren. Vielmehr würde gerade auch dieses tief in den Emotionen nicht nur der christlichen Bevölkerung verankerte Fest zum Kernbestand der christlichen Feiern gehören, dem reformatorischen Ansatz gehorchend dürfte und müßte man gerade dieses Fest der Menschwerdung Jesu in besonderer Weise feiern. Gerade deswegen muß man wohl die Vermutung äußern, daß die vor allem im angelsächsischen Raum vertretene Berechnungshypothese hauptsächlich innerchristliche apologetische Charakterzüge aufweist. Die Zugehörigkeit des Weihnachtsfestes zum Kernbestand der christlichen Feiern kann so auf dem Hintergrund der reformatorischen Auseinandersetzungen um dieses Fest im 17. Jahrhundert begründet werden. Allerdings mag die Frage gestellt werden, ob die große Begeisterung für diese Hypothese nicht auch ein wenig den Blick dafür verstellt hat, daß möglicherweise beide Alternativen nicht wirklich zu überzeugen vermögen.

Es ist eine Tatsache, daß die Berechnungshypothese aufgrund der fast schon atemberaubenden Geistesakrobatik, die ihr zugrunde liegt, berechtigte Zweifel

---

[11] Vgl. S.K. Roll, Art. Weihnachten/Weihnachtsfest/Weihnachtspredigt. I. Geschichte, Theologie und Liturgie, TRE 35, 2003, 453–468, hier 462–463.

an ihrer Tragfähigkeit erweckt. Warum auf einmal die volle Lebenszeit Jesu im vierten Jahrhundert nicht mehr von seiner Geburt an gerechnet werden soll, wie dies in der damaligen Zeit und auch noch heute üblich ist, sondern von seiner Empfängnis, ist natürlich nur aufgrund der altkirchlichen Berechnungen zu erklären, wie sie sich bei Johannes Chrysostomos und in dem von diesem abhängigen Traktat *De solstitiis*[12] finden. Und unschwer scheint zu erkennen, daß zumindest die Berechnung des gelehrten und rhetorisch äußerst begabten Antiocheners nur dazu dient, das bereits seit längerer Zeit gefeierte Geburtsfest vom 6. Januar dreizehn Tage zurück auf den 25. Dezember zu verlegen. Andere christliche Autoren bieten höchst unterschiedliche Termine der Empfängnis Jesu; als sein Geburtstag wird ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der 25. Dezember oder der 6. Januar angegeben, je nach dem, ob die Autoren der östlichen oder der westlichen Überlieferung folgen. Dadurch allein scheint mehr als offenkundig, daß diese alternativen Empfängnistermine von einem fixen und bekannten Geburtstag aus berechnet wurden und daß man aufgrund unterschiedlicher Vorstellungen über die Länge der Schwangerschaft zu unterschiedlichen Empfängnisterminen gelangte. Und über die exakte Dauer der Schwangerschaft gab es damals tatsächlich keine einhellige Meinung[13].

2.2 Mögliche Inkulturation heidnischer Feste?

Gerade die unterschiedlichen Ansichten über die Länge einer Schwangerschaft und die in der Antike fehlende Möglichkeit, einen Empfängnistermin auch nur näherungsweise zu bestimmen, lassen wohl doch begründete Zweifel an der Zuverlässigkeit und Überzeugungskraft einer altkirchlichen Berechnung aufkommen, die angeblich mit der Empfängnis Jesu die vollen Lebensjahre Jesu zu zählen beginnt. Dieser Umstand läßt die religionsgeschichtliche Hypothese als die Hypothese erscheinen, die sachlich korrekt den Entstehungszusammenhang

---

[12] An anderer Stelle wurden bereits Argumente gegen die häufig vertretene frühe Datierung des anonymen Traktates *De solstitiis* vertreten (vgl. FÖRSTER, Feier, 78–87). In Kenntnis dieser Argumente erwähnt zuletzt M. WALLRAFF, Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, JAC.E 32, Münster 2001, 182, Anm. 34, die alte Datierung von Botte (vgl. BOTTE, Origines, 434–439) in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts. Die syrischen Bezüge dieser Quelle sind bekannt. Insofern wird durch diese Datierung nicht erklärt, warum Johannes Chrysostomos in seiner Berechnung noch besonders darlegen muß, daß Zacharias Hoherpriester war (und sich hierbei auch selbst widerspricht, betont er doch an anderer Stelle, daß Zacharias normaler Priester war), während der Traktat dieses Amt für Zacharias voraussetzt. Deswegen scheint man gezwungen, eine Abhängigkeit des Traktates von Johannes Chryostomos anzunehmen, was eine Datierung auf die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert wahrscheinlich machen würde.

[13] Die wichtigen Stellen für eine teilweise sehr unterschiedlich lang angesetzte Dauer der Schwangerschaft der Maria werden im folgenden Kapitel diskutiert.

der beiden Feste zu erklären vermag[14]. Deshalb nimmt es nicht wunder, daß diese Hypothese einen sehr hohen Stellenwert innerhalb der Forschung genießt, galt doch die Berechnungshypothese im kontinentaleuropäischen Raum schon immer als eher schwach begründete Ableitung der Entstehung des Weihnachts- bzw. des Epiphaniasfestes – dies hinderte jedoch einzelne Forscher nicht daran, im Zweifel auch in sehr pointierter Form auf die Probleme dieser Hypothese hinzuweisen[15].

Gerade weil die religionsgeschichtliche Hypothese als die wichtigste Hypothese für die Entstehung von Epiphanias- und Weihnachtsfest angesehen wird und die Berechnungshypothese nicht in der Lage ist, glaubwürdig die Festentstehung zu begründen, soll eine Passage aus der Kirchengeschichte von Hans Lietzmann zitiert werden, der über die Zustände Anfang des vierten Jahrhunderts im Heiligen Land berichtet und fast schon exemplarisch zu zeigen scheint, was die Einführung des Geburtsfestes Jesu veranlaßt hat: „Die Eiche Mamre, an der Gott einst von Abraham bewirtet war, wurde auch von den Heiden als Heiligtum hochgehalten, und als Konstantins Schwiegermutter Eutropia sie besuchte, mußte sie entsetzt feststellen, daß dort Götterbilder standen und blutige Opfer geschlachtet wurden. Auf ihren Bericht hin ordnete der Kaiser die Zerstörung der Kultanlage und die Errichtung einer christlichen Kirche an."[16] Derartige Zerstörung heidnischer Heiligtümer und die dazugehörige Errichtung christlicher Kultstätten sind das Vorbild, das als Erklärungsmodell für die Einführung des Geburtsfestes des Herrn herangezogen wird[17]. Heidnische Kultstätten und die dazugehörigen Feste, so wird mit einleuchtender Evidenz vorgeführt, wurden

[14] Vgl. auch F.J. Dölger, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, AuC 6, 1940 = ^{2}1976, 1–56, hier 26: „Das Zusammenfallen des christlichen Weihnachtsfestes mit der antiken Feier des Sonnengeburtstages am 25. Dezember mußte reizen, in der Festpredigt des Tages das christliche Festgeheimnis in gehobener Sprache durch einen Sonnenvergleich herauszuheben."

[15] Vgl. H. Engberding, Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn, ALW 2, 1952, 25–43, hier 25: „Wer heute von der Warte geistesgeschichtlicher Betrachtung aus den Einbruch der Religionsgeschichte in die Theologie im Laufe der letzten hundert Jahre verfolgt, ist einigermaßen überrascht, wenn er sich nicht selten zu der Feststellung gezwungen sieht: Hier haben es selbst Forscher ersten Ranges an Besonnenheit des Urteils fehlen lassen. Vorgefaßte Meinungen haben sie gehindert, das ihnen vorliegende Quellenmaterial richtig zu deuten."

[16] H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 3. Die Reichskirche bis zum Tode Julians, Berlin ^{2}1953, 137–138.

[17] Vgl. auch nur F. Rickert, Vom Sonnengott zum Krippenfest, Leipzig 2001, 73: „Nach der hauptsächlich vertretenen Forschungsrichtung geschah die Verlegung deshalb, weil das Fest des Sonnengottes an diesem Datum immer noch gefeiert wurde, obwohl sich die Menschen allmählich zum Christentum wendeten. Durch diese Überprägung hoffte man, dam heidnischen Fest den Wind aus den Segeln nehmen zu können. Man legte demnach das Geburtsfest des Herrn bewußt auf das alte heidnische Fest, um dieses zu eliminieren. Für diese These könnte sprechen, daß diese Umwandlungs- oder Adaptionspraxis auch bei anderen Gelegenheiten angewandt wurde, denken wir nur an die zahlreichen Umwandlungen von Tempeln in Kirchen oder Umprägung von heidnischen Festen, die durch christliche ersetzt wurden."

ausgemerzt, an ihrer Stelle wurden christliche Gotteshäuser gebaut und dort fanden christliche Feiern statt, das Heidentum wurde getauft, das Christentum feierte die Geburt Jesu an dem Tag, an dem vorher das Fest des unbesiegten Sonnengottes gefeiert wurde. Bei Augustinus findet sich der Hinweis, daß Jesus an diesem Tag als „wahre Sonne der Gerechtigkeit“ gefeiert werden solle[18], und Papst Leo der Große ermahnt seine Gläubigen, daß sie beim Eintritt in die Kirche nicht der natürlichen Sonne Verehrung erweisen sollten, daß sie vielmehr Christus die Ehre geben sollen[19]. Auch hier findet die bekannte Stelle aus dem Propheten Maleachi[20] Verwendung, in der die Grundlage für die Typologie von Christus als der Sonne der Gerechtigkeit zu finden ist. Und noch heute erinnert ein bekanntes Kirchenlied an diesen typologischen Zusammenhang[21].

Es hat also den Anschein, daß tatsächlich viel für die Abhängigkeit des christlichen Festes von heidnischen Gebräuchen spricht[22], und gegen diesen Anschein wetterten die angelsächsischen Reformatoren. Die religionsgeschichtlichen Parallelen, die zur Erklärung für die Entstehung der beiden Feste herangezogen werden, werden noch dazu von altkirchlichen Autoren geliefert – es sei nur an die Feste erinnert, die Epiphanius als Parallelen zum Epiphaniasfest aufzählt, oder das Wagenlenkergleichnis des Zeno von Verona angeführt, das als augenscheinlicher Beweis für die Nähe des Weihnachtsfestes zum Sonnenkult angeführt wird, ohne daß an dieser Stelle auch nur der Versuch unternommen werden könnte, diese Stellen vollzählig anzuführen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird jedoch eine ganze Reihe dieser Belegstellen einer genaueren Diskussion unterzogen werden.

Bei aller Faszination durch diese Parallelen, bei aller Anerkennung dieses sich aufdrängenden Indizienbeweises, der auf einen heidnischen Ursprung der beiden Feste hinzuweisen scheint, sei zur Vorsicht gemahnt, wenn der Versuch unternommen wird, die Entstehung dieser beiden Feste allein durch diese Hypothese zu erklären. Für das Epiphaniasfest legen sich die von Epiphanius angeführten Parallelen nahe. Für das Weihnachtsfest kann man auf die syrische

---

[18] Vgl. Aug. *Serm.* 190,1 (Drobner, 186 = PL 1007); siehe hierzu auch B. Klaus, Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Stuttgart 1998, 59: „Die römische Datierung des Geburtstagsfestes Jesu auf den 25. Dezember belegt deutlich die Herkunft des Weihnachtsfestes aus dem in Rom herrschend gewesenen Kult des Sonnengottes und der mit dem Sonnenkult unmittelbar verbunden gewesenen göttlichen Verehrung des Kaisers.“

[19] Vgl. Leo.-M. *Serm.* 22,6 (= *Serm. II in Nat. Dni*: SC 22bis, Leo Magnus, 90–92, Dolle).

[20] Vgl. Mal. 4,2.

[21] Vgl. das Lied „Sonne der Gerechtigkeit“, EGB 262 bzw. 263.

[22] Vgl. auch Art. Christmas, ODCC 335–336, hier 335: „This date was probably chosen to oppose the feast of the *Natalis Solis Invicti* by the celebration of the birth of the ‚Sun of Righteousness‘.“ Siehe ferner A. Stuiber, Art. Geburtstag, RAC 9, 1976, 217–243, hier 239: „Eine selbstverständliche Sonderstellung gebührt der Feier des G. Jesu Christi, die aus christlicher Abwehr gegen den G. des unbesiegten Sonnengottes (natalis Solis invicti) entstand u. bald auch mehr oder weniger deutlich in Analogie zum Herrscher-G. verstanden wurde.“

Überlieferung verweisen. Dort finden sich bei zwei Theologen Hinweise auf einen deutlichen Zusammenhang zwischen heidnischem Sol-invictus-Fest und christlichem Weihnachtsfest bzw. auf die Diskussion dieser Frage. Thomas von Edessa beschreibt dies im 6. Jahrhundert in seiner Schrift *de causa nativitatis d.n. Christi*[23]. Er kritisiert die Auffassung einiger, Epiphanias sei ursprünglich das Fest der Geburt und der Taufe, während Weihnachten von einem heidnischen Fest „des Sieges der Sonne" beeinflußt sei[24]. Ein weiterer Syrer greift diese Überlieferung wieder auf. Die bekannte Glosse zu Dionysios bar Salibi, der im 12. Jahrhundert lebte[25], faßt den Zusammenhang zwischen dem Weihnachtsfest und dem heidnischen Sol-invictus-Fest ebenfalls explizit in Worte[26]. „Diese Passage ist häufig zitiert worden, weil sie in erstaunlicher Weise Einsichten der modernen religionsgeschichtlichen Forschung vorwegnimmt"[27]. In dieser Glosse kommt sehr gut die Konkurrenz zwischen dem Geburtsfest am 6. Januar und am 25. Dezember zum Ausdruck. Die Väter hätten das Fest auf den 25. Dezember verlegt, weil an diesem Tag ein heidnisches Fest gefeiert worden

[23] Diese ist nach 536 entstanden; vgl. zur zeitlichen Einordnung A. Baumstark, Die nestorianischen Schriften „de causis festorum", OrChr 1, 1901, 320–342, hier 323; zu Thomas von Edessa siehe M. Tamcke, Thomas von Edessa, BBKL 11, 1996, 1383–1384; vgl. ferner P. Bruns, Art. Thomas von Edessa, LACL ³2002, 693.

[24] Siehe G. Diettrich, Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche, NGWG.PH 1909, 160–218, hier 201: „Dieses Fest (so haben sie gesagt) sei eigentlich das *der Geburt und Erscheinung*. Jenes erstere hätten zuerst die Heiden wegen des Sieges der Sonne, der in jener Zeit stattfand, veranstaltet. Darnach aber hätte es die angenommen und geweiht nach . . . . jener. Das ist fern von der Wahrheit. Denn die Kirche hat nicht eine derartige Gewohnheit, daß sie außerkirchliche Feste alljährlich weiht." Dies kann man natürlich als Anlaß nehmen, Gründe der Lehre für die unterschiedliche Ausprägung des Geburtsfestes verantwortlich zu machen; vgl. hierfür z.B. M. van Esbroeck, La lettre de l'empereur Justinien sur l'Annonciation et La Noël en 561, AnBoll 86, 1968, 351–371, hier 368: „La fête de Noël a été l'objet d'une âpre doctrinale depuis la naissance du monophysisme. Il suffirait, pour s'en rendre compte, de lire la lettre de Grégoire Arzruni, louant Macaire II et Eustochios de leur résistance à l'hérésie. La raison doctrinale de cette opposition est assez évidente, si l'on considère que la Noël célèbre la naissance du Christ comme homme, alors que l'Épiphanie révèle la naissance divine: ‚Celui-ci est mon Fils bienaimé', engendré dans l'aujourd'hui de l'éternité. Séparer les deux naissances, c'est admettre deux natures après l'union, après l'Incarnation, c'est-à-dire, aux yeux des monophysites de cette époque, faire profession de nestorianisme." Naheliegender scheint, daß Gregor Arzruni, der in der zweiten Hälfte des 7. und Anfang des 8. Jahrhunderts wirkte (vgl. M. van Esbroeck, Art. Gregorios (Grigoris) v. Arscharunik', LThK Bd. 4, ³1995, 998), als Armenier überzeugt ist, den Jahrestag der Geburt Jesu an Epiphanias zu feiern. Wie im Folgenden zu zeigen ist, hat gerade die Auffassung der „naissance divine", die angeblich bei der Taufe stattgefunden hat, viel Verwirrung in die Frage der Ursprünge von Epiphanias gebracht; vgl. unten die Ausführungen über Ägypten.

[25] Zur Person vgl. u. a. P. Krüger, Art. Dionysios bar Salibi, LThK Bd. 3, ²1959, 401–402; siehe auch S.P. Brock, Art. Dionysios bar Ṣalībī, LThK Bd. 3, ³1995, 244.

[26] Vgl. hierzu u. a. H. Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Teil 1: Das Weihnachtsfest, Bonn ³1969 (= ²1911), 349 f.

[27] Vgl. hierzu auch Wallraff, Christus, 175.

wäre, dessen Sonnwendfeuer[28] angeblich eine große Anziehungskraft auf die Christen ausübten[29]. Allerdings wurde mit Recht die Frage gestellt, in wie weit diese Notiz tatsächlich auf historischer Überlieferung beruht[30].

2.2.1 Die religionsgeschichtliche Hypothese und die Entstehung von Epiphanias

Ein erster Einwand gegen die religionsgeschichtliche Hypothese als Begründung für die Entstehung des Epiphaniasfestes ist natürlich die Vielzahl der Feste, von denen Epiphanius berichtet[31], daß sie an diesem Tag gefeiert werden und die deshalb von den Vertretern der religionsgeschichtlichen Schule als mögliche Vorbilder des Epiphaniasfestes angesehen werden. Insofern muß bereits an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden: Ist es tatsächlich glaubwürdig, daß letztlich gleich mehrere Feste den Anlaß für die Einführung des christlichen Festes geliefert haben sollen? Oder, falls es nur ein einziges Fest war, das zur Einführung des Epiphaniasfestes beigetragen hat, so drängt sich die Frage auf, warum Epiphanius hier mehrere Feste erwähnt, die in irgendeiner Form auf das christliche Fest hinweisen, während er selbst felsenfest davon überzeugt ist, daß man am Epiphaniasfest den historischen Termin der Geburt Jesu feiert[32]. Gerade deswegen muß nicht zwingend ein religionsgeschichtliches Abhängigkeitsverhältnis zwischen den von Epiphanius angeführten heidnischen Festen und der christlichen Feier aus den Texten des Epiphanius abgeleitet werden. Insofern hat Martin Wallraff Recht, wenn er die Diskussion um die Entstehung des Weihnachtsfestes und des Epiphaniasfestes vergleicht und zu dem Ergebnis kommt: „Noch stärker als dort leidet die Debatte über Epiphanias allerdings an

---

[28] Vgl. A. Meyer, Das Weihnachtsfest. Seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913, 36: „So leuchten also in Syrien am 25. Dezember noch später die Sonnwendfeuer fort, die einst die Römer entzündet hatten.“

[29] Usener, Weihnachtsfest, 350: „Mit überraschender offenheit wird hier zugestanden, dass das weihnachtsfest nach bewährtem grundsatz kirchlicher politik geschaffen worden ist, um eine für das christliche volk gefährliche heidnische festfeier, den geburtstag des sonnengotts, zu ersetzen.“

[30] Vgl. hierzu Botte, Origines, 66: „Il ne faut pas exagérer la valeur de ce texte tardif. Je ne crois pas qu’il représente une véritable tradition historique remontant jusqu’aux origines de la fête. Lorsque les Pères grecs du IVe siècle introduisirent la fête de Noël ils étaient persuadés – c’est le cas certainement de S. Jean Chrysostom – que c’était bien la date de naissance du Christ.“

[31] Bezeichnenderweise geschieht die Erwähnung des Epiphanius im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den Alogern. Hierauf ist im Abschnitt, welcher der Festentwicklung in Ägypten gewidmet ist, noch näher einzugehen.

[32] Am Rande muß bemerkt werden, daß diese Argumentation guter altchristlicher Apologetik entspricht und sich bereits auf biblische Schriften berufen kann. Insofern soll bereits an dieser Stelle behauptet werden, daß der Termin für Epiphanius feststand und er nur ihm bekannte Feiern als Parallelen anführt, die auf dieses Fest hinweisen. Einen ursächlichen Zusammenhang behaupten zu wollen, wäre ihm nie in den Sinn gekommen und sollte deswegen auch nur mit sehr guten Gründen aus dieser Stelle gegen den ausdrücklichen Wortlaut gefolgert werden.

religionshistorischer Geheimniskrämerei, also an dem Versuch, auf sehr schwacher Quellenbasis uralte pagane Vorläufertraditionen für das Fest in Anspruch zu nehmen."[33] Vielleicht ist es auch die Fülle der heidnischen Feste, die es sehr leicht macht, hier Parallelen aufzuzeigen, die manchmal vielleicht zufälliger sind, als dies von vielen modernen Forschern in Erwägung gezogen wird[34].

2.2.2 Die religionsgeschichtliche Hypothese und die Entstehung von Weihnachten

Auch bezüglich des Weihnachtsfestes müssen sehr grundsätzliche Einwände geltend gemacht werden, die gegen ein zu einfaches Verhältnis der beiden Feiern, beziehungsweise gegen eine direkte Abhängigkeit des Weihnachts- vom Sol-invictus-Fest sprechen. Wenn man einmal die vergleichsweise schlechte Bezeugung dieses angeblich so beliebten heidnischen Festes außer acht läßt, das dann so erfolgreich christianisiert wurde, so nimmt es doch wunder, daß ein wichtiger Gegner des Weihnachtsfestes, der gelehrte Armenier Ananias von Shirak, zwar gegen das Weihnachtsfest polemisiert, daß er jedoch unterstellt, Kaiser Konstantin habe das Fest aus arianischer[35] Gesinnung eingeführt[36]. Warum, so muß man fragen, begnügt sich der fromme Mann aus dem Land,

---

[33] WALLRAFF, Christus, 191 Anm. 64. Siehe hierzu auch G. BILFINGER, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II. Das germanische Julfest, Stuttgart 1901, 1: „Wohl das rätselhafteste unter allen Festen unseres Kirchenjahres ist das Erscheinungsfest. Rätselhaft ist seine Entstehung, rätselhaft die bunte Mannigfaltigkeit seines Inhalts, rätselhaft sein Name, bezw. seine Namen." Vgl. die sehr vagen Formulierungen bei BOTTE, Origines, 71: „La date du 6 janvier pouvait donc être suggérée en Orient, à Alexandrie et en Syrie, par une fête païenne analogue à celle du 25 décembre, une sorte de doublet du Natalis Invicti. Cependant la fête d'un dieu solaire n'explique qu'imparfaitement l'Épiphanie."

[34] A. ERHARDT, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung, ZSRG.R 72, 1955, 127–190, hier 180: „Es gab wohl keinen Tag im Jahr, der nicht irgendwo als Festtag, nicht nur in den Tempeln, sondern auch von der Bevölkerung, gefeiert wurde."

[35] Zur Verwendung des Begriffs arianisch sei auf A. MERKT, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, SVigChr 40, Leiden 1997, 180, verwiesen und bemerkt, daß dies für die gesamten folgenden Ausführungen Gültigkeit besitzt: „Wenn hier der Begriff ‚Arianismus' verwendet wird, soll nicht hinter den Differenzierungsstand zurückgegangen werden, der spätestens mit Markschies 1995 (bes. 192–197) in der Frage der subordinatianischen Theologien des 4. und 5. Jahrhunderts erreicht worden ist. Mit der Verwendung dieses Begriffs wird lediglich der Perspektive des Maximus Rechnung getragen, der selbst, ähnlich undifferenziert wie Athanasius, schlicht von ‚Arianern' spricht… Man darf nicht vergessen, daß die Predigt ein volkstümliches, Simplifizierungen begünstigendes Genre ist, dem ein pauschalisierender Vulgärbegriff wie ‚Arianer' entspricht." Dies gilt auch für andere Werke des 4. und 5. Jahrhunderts, die im Folgenden zitiert werden.

[36] Vgl. F.C. CONYBEARE, Ananias of Shirak upon Christmas, Exp. Ser. 5/4, 1896, 321–337, 326: „But after him Saint Cyril succeeded to the patriarchal throne of Jerusalem, and to the throne of the holy Constantine succeeded his son Constantius, along with his brothers. They say that he believed in the heresy of Arius … In his days this festival was admitted to the royal court."

das als erstes das Christentum zur Staatsreligion erhob, mit dem Vorwurf, daß es arianische Gesinnung gewesen sei, die zur Einführung dieses Festes und zur Mißachtung des wahren Geburtsfestes Jesu, des Epiphaniasfestes, geführt habe, wenn er viel stärkere Argumente zur Hand gehabt hätte: Warum polemisiert er nicht gegen den heidnischen Ursprung des Festes? Im Vergleich damit erscheint der Vorwurf, daß das Weihnachtsfest arianischen Ursprungs sei, eher harmlos. Das Epiphaniasfest ist dem gelehrten Armenier aufgrund apostolischer Überlieferung das wahre Geburtsfest Jesu. Insofern erscheint es natürlich etwas fragwürdig, daß Ananias der Rechner nichts von einem Abhängigkeitsverhältnis zwischen Weihnachten und heidnischen Sonnwendfeiern weiß. Erst ein halbes Jahrtausend später berichtet der Verfasser der Glosse bei Dionysios bar Salibi von einem derartigen Verhältnis zwischen heidnischer und christlicher Feier. Dies läßt berechtigte Zweifel aufkommen, ob die historische Situation durch diese Glosse tatsächlich angemessen beschrieben wird.

2.2.3 Die Problematik der religionsgeschichtlichen Hypothese

Allein diese Zurückhaltung der Kirchenmänner, zu deren Zeit die beiden Feste eingeführt wurden[37] beziehungsweise die zum ersten Mal diese Feste bezeugen, hinsichtlich konkreter Abhängigkeitsverhältnisse der beiden Feste von heidnischen Vorbildern beziehungsweise Vorgängerfesten sollte zur Vorsicht mahnen[38]. Warum, so muß man fragen, wirft Hieronymus der Jerusalemer Gemeinde vor, den 6. Januar für den wahren Geburtstag Jesu zu halten, wenn er die Feier dieser Gemeinde viel einfacher durch den Vorwurf der Fortsetzung einer heidnischen Festtradition desavouieren könnte? Etwas mager klingt der Hinweis, daß die Apostel in die ganze Welt hinausgezogen seien. Und die ganze Welt, so die Argumentation des Hieronymus, feiere ja mit Ausnahme Jerusalems die Geburt Jesu am 25. Dezember. Daraus folgt, daß Jerusalem trotz einer starken Lokaltradition im Irrtum sein muß[39]. Insofern kann man festhalten: Bereits aus der Alten Kirche ist die Konkurrenz der beiden Termine bekannt. Bei der sicherlich

[37] Es soll hier vorausgesetzt werden, daß die beiden Feste in der ersten Hälfte oder um die Mitte des vierten Jahrhunderts in den jeweiligen Regionen eingeführt wurden. Die Diskussion um die Frühdatierung des Weihnachtsfestes auf Ende des 3. bzw. Anfang des 4. Jahrhunderts durch das *argumentum e silentio* bei Augustinus scheint endgültig gegen die Frühdatierung entschieden; vgl. hierzu FÖRSTER, Feier, 107–109.

[38] Auch Bischof Filastrius von Brescia wird man noch in diese Zeit einordnen müssen; bei ihm findet sich tatsächlich einmal der Vorwurf der Häresie für die, welche Epiphanie nicht feiern; vgl. Filastr. *haer*. 140,1 (CChr.SL 9 Filastrius, 304,1–4, Heylen): *Sunt quidam dubitantes haeretici de die Epifaniarum domini salvatoris, qui celebratur octavo Idus Januarias, dicentes solum natalem debere eos celebrare domini VIII kalendas Januarias, non tamen diem Epifaniorum.* „Es gibt einige Häretiker, die zweifeln bezüglich des Epiphanientages des Herrn und Erlösers, der 8 Tage vor den Iden des Januar gefeiert wird, indem sie sagen, man müsse nur das Geburtsfest des Herrn 8 Tage vor den Kalenden des Januar feiern, nicht aber den Epiphanientag.“

[39] Vgl. Hier. *homil. de nat. Domini* (CChr.SL 78/2,524–529, Morin).

auch polemisch geführten Auseinandersetzung um den richtigen Termin für die Feier der Geburt Christi fehlt es jedoch den Argumenten ganz offensichtlich an Schärfe und Härte. Warum wurde das aufgrund der Quellen in der modernen religionswissenschaftlichen Forschung postulierte Verhältnis der Feste zu ihrer heidnischen Umwelt nicht von den entsprechenden Persönlichkeiten der Alten Kirche für Polemiken gegen die genutzt, die Weihnachten oder Epiphanias nicht feierten, wenn es doch um die Frage ging, ob das jeweilige Fest überhaupt gefeiert werden mußte?

Wenn man religionsgeschichtlich bewanderten Kirchenvätern wie Epiphanius[40] glauben darf, könnte Hieronymus theoretisch aus einer Vielzahl von Vorgängerfesten auswählen. Neben der Feier der häretischen Basilidianer – diese wird zwar nicht von Epiphanius erwähnt, war jedoch, wenn man Auf der Maur folgt[41], das Vorgängerfest, aus dem sich das großkirchliche Epiphaniasfest entwickelte – werden ein Dionysos-Fest wie auch das alexandrinische Aionsfest in der Forschung als mögliche Feste aufgezählt, die den Anlaß für die Einführung des Epiphaniasfestes in das Kirchenjahr gegeben hätten. Fast möchte man fragen, ob dem Kirchenvater Hieronymus bei der Vielzahl der Vorwürfe, die er hätte erheben können, die Qual der Wahl eine konkrete Entscheidung verunmöglicht hätte. Warum, so ist man gezwungen, weiter zu fragen, verteidigt sich die Jerusalemer Gemeinde mit eben dieser Behauptung, den historischen Termin der Geburt Jesu am besten zu wissen, weil dieser ja nicht in Rom, sondern im Heiligen Lande geboren sei? Gerade aufgrund dieser geographischen Nähe zum tatsächlichen Geburtsort müsse man im Heiligen Land am besten wissen, wann der Herr wirklich geboren sei, ist ein sehr schwaches Argument verglichen mit dem Vorwurf, daß die römische Tradition wegen der Verwurzelung im heidnischen Sonnenfest abzulehnen sei. Natürlich mag man in diesem Zusammenhang argumentieren, daß sich Hieronymus ja erst Ende des vierten bis Anfang des fünften Jahrhunderts in Jerusalem aufgehalten habe[42], daß also zur damaligen Zeit bereits die Ursprünge der beliebten Feste bereits in Vergessenheit geraten wären. Allerdings vermag diese Argumentation wohl niemanden zu überzeugen – immerhin behauptet der Verfasser der Glosse zu Dionysios bar Salibi mehr als 700 Jahre später, von diesem Umstand Kenntnis zu besitzen[43]. Zu

[40] Hier ist noch einmal zu betonen, daß Epiphanius in keiner Weise die von ihm erwähnten heidnischen Feste als Grund für die Einführung des christlichen Festes sieht.

[41] Hierauf ist in der Auseinandersetzung mit der Entwicklung in Ägypten genauer einzugehen.

[42] Hieronymus gründete 386 in Bethlehem ein Männer- und Frauenkloster mit angeschlossener Pilgerherberge. Er leitete diese Einrichtungen bis zu seinem Tod am 30.09.419; für diese Daten aus dem Leben des Hieronymus vgl. A. Fürst, Art. Hieronymus, LACL ^{3}2002, 323–330, hier 324; siehe ferner M. Durst, Art. Hieronymus, LThK Bd. 5, ^{3}1996, 91–93.

[43] Botte findet für diesen Anachronismus eine interessante Lösung und bemerkt zu dem Beleg bei Dionysios bar Salibi (Botte, Origines, 66–67): „Il ne faut pas exágerer la valeur de ce texte tardif. Je ne crois pas qu'il représente une véritable tradition historique remontant

weit reichen die Wurzeln des Hieronymus in die Tiefen des römischen Reiches zurück, als daß eine Unkenntnis in dieser Frage glaubwürdig wäre. Er wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts in Dalmatien geboren, er erlebte als Jugendlicher die Wirren zur Zeit des Julian Apostata, er muß die Kulte gekannt haben, um deren Pflege und Wiederbelebung sich dieser Kaiser bemühte. Auch müssen ihm bei seinen mehrfachen Aufenthalten in Rom, bevor er nach Palästina übersiedelte, die Spuren des Vorgängerfestes von Weihnachten begegnet sein. Und so muß man hinzufügen, daß sich noch bei Leo dem Großen, der ja doch einige Jahrzehnte nach Hieronymus wirkte, scheinbare Belege für diese Wurzeln des Christfestes finden lassen.

Das Rätsel bleibt: Warum, wenn dies die Wurzeln der beiden christlichen Feste sein sollen, finden gerade in den Texten dieses Kirchenvaters bei den polemischen Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Gemeinde diese Wurzeln keinen Niederschlag? Zwei starre Fronten prallen aufeinander, beide Gruppierungen unterstellen sich gegenseitig, den falschen Tag als Tag der Geburt Jesu zu begehen. Und beide Gruppierungen führen zwar Gründe an, warum gerade sie die besten Informationen über den Termin der Geburt Jesu besitzen, dessen historische Wirklichkeit sie an diesem Tag vergegenwärtigen. Aber keine der beiden Gruppierungen wirft der anderen vor, ein heidnisches Fest zu feiern. Die Möglichkeit in Erwägung zu ziehen, daß beide Seiten ein Abkommen getroffen hätten, die dunklen Wurzeln des je anderen Festes nicht zu erwähnen, scheint wohl doch etwas abwegig. Eine mögliche Erklärung wäre natürlich, daß diese Wurzeln bei weitem nicht so tief reichen, daß also die Verwandtschaft mit den heidnischen Festen nicht so eng ist, wie viele Forscher dies sehr häufig vermuten.

Neben dieser Frage muß noch ein weiterer Bereich Beachtung finden. Es fällt auf, daß die beiden Feste in dem Jahrhundert in den Jahreskreis der christlichen Feste aufgenommen werden, in dem das Christentum von der verfolgten Kirche zur Staatsreligion wurde, aus der zuerst unterdrückten Minderheit wird eine tolerierte Gemeinschaft, die im weiteren Verlauf zur Majorität wird, die ihrerseits unterdrückend auftritt. Dies wird sehr häufig gerade zur Unterstützung der religionsgeschichtlichen Hypothese verwendet. Immerhin drängten Massen teilweise eher oberflächlich christianisierter Heiden in die Kirche[44]. Mußte man ihnen nicht für sie entsprechende Feste bieten, erklärt das nicht am ehesten die Einführung der beiden Geburtsfeste in Ost und West? Fraglich ist gerade im

---

jusqu'aux origines de la fête … Néanmoins, cette glose est intéressante parce qu'elle montre que l'explication est naturelle … Je ne considère pas ce texte comme un témoignage historique, mais comme une confirmation d'ordre plutôt psychologique."

[44] Vgl. hierzu auch A. HERMANN, Der Nil und die Christen, JAC 2, 1959, 30–69, hier 47: „Mag das Wort, das Christentum habe den Menschen des Altertums kaum die Haut geritzt, sicherlich übertrieben sein, so blieb nach den Massenbekehrungen des 4. und 5. Jh. in Ägypten doch manches, was an dem ewigen Gleichmaß des Nilstroms haftete, unvergessen."

Zusammenhang der beiden Geburtsfeste, die im vierten Jahrhundert entstanden, ob das Weihnachtsfest noch unter Konstantin dem Großen zu dem Fest aufstieg, das im Westen den Jahreskreis der Kirche eröffnete[45], oder ob das Fest erst zur Zeit der Söhne des Konstantin entstand, beziehungsweise ob es erst in dieser Zeit zu dem hohen Rang aufstieg, den es dann in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts erhielt.

In diesem Zusammenhang ist natürlich zu bemerken, daß Kaiser Konstantin der Große es als seine Aufgabe ansah, zur Einheit der Kirche beizutragen – und diese Einheit ist neben Übereinstimmung in den dogmatischen Fragen immer auch durch eine gemeinsame Feier der Liturgie charakterisiert. Aus diesem Grund wurde ja auch auf dem unter dem Einfluß dieses Kaisers stehenden Konzil von Nicäa der Versuch unternommen, den Osterfeststreit zu beenden. Selbst wenn die Quartodezimaner in manchen Regionen der Kirche noch eine gewisse Zeit weiterexistierten[46], so wurden sie durch diese Entscheidung letztlich sehr rasch marginalisiert. Gerade wenn man nun die Betonung der Einheit auch in liturgischen Fragen vor Augen hat, so wird – eine Einführung des Weihnachtsfestes zur Zeit des Konstantin vorausgesetzt – unverständlich, warum dieser das Fest bei der Verlegung seiner Residenz nach Konstantinopel nicht in den Osten mitgenommen hat. Eine Einführung der beiden Feste nach dem Tod des Konstantin würde die unabhängige Entwicklung in Ost und West erklären.

Doch noch etwas anderes fällt auf. Ab dem vierten Jahrhundert fangen die Kaiser an, prägend in das Leben der Kirche einzugreifen, teils bleibt es bei fruchtlosen Versuchen, teils kommt es zu handfesten Veränderungen des kirchlichen Lebens. Gerade weil hierbei die Frage nach dem rechten Glauben eine entscheidende Rolle spielt und weil sich die Rechtgläubigkeit immer auch durch die Gemeinschaft mit den anderen Christen auszeichnet – Häresie heißt ja wörtlich „Abspaltung“, „Sonderlehre“ –, ist die Einheit in der Feier des Kirchenjahres ein sehr entscheidender Faktor. Immerhin legen verschiedene Autoren im vierten und fünften Jahrhundert Wert darauf, die liturgische Einheit – oder das Fehlen derselben – im Zusammenhang einer Feier von Weihnachten und Epiphanias zu betonen. Es sei nur auf Hieronymus und die Gemeinde in Jerusalem, auf

[45] Dies wird von Wallraff und vielen anderen unter Bezug auf den Kalender des Philokalus vertreten; vgl. WALLRAFF, Christus, 180: „Die direkt voranstehende *depositio episcoporum* (Begräbnistage römischer Bischöfe) nennt die Geburt Christi nicht, setzt aber offenbar den Jahresbeginn ebenfalls zu Weihnachten an. Von dieser Liste läßt sich zeigen, daß sie in einer ersten Fassung im Jahr 336 entstanden sein muß, so daß das Datum der ersten Bezeugung des Festes auf dieses Jahr heraufgerückt werden kann. Damit wäre die Entstehung wohl in konstantinischer Zeit in Rom anzusetzen. Dafür spricht auch eine Chronik des achten Jahrhunderts, die bezeugt, daß das Fest seinen Ursprung in Rom hatte und schon in der Regierungszeit des Konstantios (337–361), Konstantins Sohn, auch in der östlichen Reichshälfte eingeführt wurde.“

[46] Vgl. hierzu u. a. LIETZMANN, Geschichte 3, 109 u. J. QUASTEN, Patrology. Bd. 3: The golden age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Westminster [6]1992, 514.

Augustinus und sein Verhältnis zu den Donatisten oder auf Johannes Cassian und seine Schilderung der liturgischen Praxis in Ägypten verwiesen.

Es fällt in diesem Zusammenhang auf, daß der Kaiser, der das Christentum zur alleinigen Religion des römischen Reiches erhob, mit großer Wahrscheinlichkeit auch das Weihnachtsfest nach Konstantinopel mitbrachte[47]. Für ihn war, das ist im Verlauf der Darstellung der historischen Entwicklungen zu zeigen, die römische und die alexandrinische Glaubenspraxis das Vorbild dessen, was er für orthodox hielt und was dann auch auf dem Konzil von Konstantinopel der rechte Glaube wurde. Falls er die Sitte der „westlichen Provinzen", wie Cassian die Trennung von der Feier von Taufe und Geburt in Epiphanias- und Weihnachtsfest nennt, nach Konstantinopel brachte, so übernahm Kaiser Theodosius der Große formalliturgisch die römische Feier. Inhaltlich blieb dieser Kaiser jedoch bei dem, was ihm aus seiner Heimat Spanien bekannt war[48]. Gleichzeitig darf man in diesem Zusammenhang sicherlich auf die Tatsache hinweisen, daß dieser Kaiser auch in der Frage des Osterfestes die liturgische Einigung der Christenheit mit Nachdruck betrieben hat[49].

Die faktische Akzeptanz der Tatsache, daß Alexandria in dieser Zeit einem Sonderritus folgte, ist letztlich zu wenig. Die alexandrinischen Hirten standen in Einheit mit Rom und unterstützten gegen den antiochenischen Meletios den Rom nahestehenden Paulinus, der mit großer Wahrscheinlichkeit bereits um 375 das Weihnachtsfest mit seiner antiochenischen Gemeinde feierte – anders bleibt eine Bemerkung in der berühmten Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos unverständlich. Gerade vor diesem Hintergrund stellt sich natürlich die Frage, warum Athanasius und seine Nachfolger das Weihnachtsfest nicht feierten. Eine naheliegende Antwort wäre, daß die Nichtfeier des Weihnachtsfestes in Ägypten aus kirchenpolitischen Gründen für opportun gehalten wurde. Immerhin befand man sich in einem Schisma. Der Kaiser hätte dann entweder nicht um diesen Sonderweg gewußt oder, um die Position des alexandrinischen Bischofs nicht zu schwächen, zumindest die Feier des Weihnachtsfestes nicht eingefordert.

Was bedeutet nun diese Kircheneinheit, die von staatlicher Seite unterstützt und gewünscht wird im Hinblick auf die Liturgie? Falls die einleitenden Gedanken, die im Verlauf der Arbeit zu entfalten sind, die Situation treffend

---

[47] Siehe hierzu jedoch WALLRAFF, Christus, 183, Anm. 38: „Weder läßt sich das Jahr ganz genau festlegen, noch läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß Gregor mit eben dieser Predigt das Weihnachtsfest regelrecht eingeführt hätte."

[48] Dafür, daß Theodosius bereits Epiphanie als Gedächtnis der Taufe Jesu kannte, spricht auch die Tatsache, daß Bischof Himerius von Tarragona von Papst Siricius angehalten wird, an Epiphanie nicht zu taufen; vgl. Siricius, *ep.* 1.

[49] W. ENSSLIN, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr., SBAW.PH 1953/2, München 1955, 44: „Auch sollten alle, die einen anderen Ostertermin als die Rechtgläubigen ansetzten, aufgespürt und dem Gesetz unterworfen werden. Die Quartodezimaner, die nach jüdischem Brauch Ostern am 14. Nisan feierten, galten dem Kaiser als strafwürdige Manichäer."

charakterisieren, so kann man bereits an dieser Stelle eine Hypothese aufstellen: Die gleichzeitige Feier der Feste, so will es scheinen, nicht jedoch die volle inhaltliche Identität der jeweiligen Festgegenstände in verschiedenen Regionen war als Zeichen der Einheit der Kirche von Nöten. Vieles spricht dafür, daß zumindest die endgültige Durchsetzung der Feier des Epiphaniasfestes in Nordafrika mit kaiserlichen Zwangsmaßnahmen verbunden war[50].

Diese Frage nach der Kircheneinheit als Einheit all derer, die den gemeinsamen Glauben durch ein gleichzeitiges Feiern zum Ausdruck bringen, wirft noch ein ganz anderes Problem auf: In welchem Verhältnis stehen die schismatischen Gruppierungen zur Kirche und wie sind sie zu beurteilen? Einen Teil der Vorwürfe – es sei nur auf die Ausfälle des Athanasius gegen die ägyptischen Melitianer verwiesen, denen er polemisch und möglicherweise sogar fälschlich unterstellt, sie seien Anhänger des Arius[51] – scheint man aus der klassischen Ketzerpolemik ableiten zu müssen: Orthodoxie und Orthopraxie bedingen einander, wenn sich eine Gruppe abspaltet, so können ihre Hirten sie nicht im rechten Glauben bewahren. Insofern wird man über weite Strecken vermuten müssen, daß es sich bei Gruppen wie den ägyptischen Melitianern oder den nordafrikanischen Donatisten um „normale Christen“ gehandelt hat. Insofern soll die Behauptung aufgestellt werden, daß eines der Feste tatsächlich fest erst dann verankert ist, wenn mehrere einander konkurrierende schismatische Gruppierungen das entsprechende Fest auch feiern[52]. Gleichzeitig sollte in diesem Zusammenhang sicherlich in Rechnung gezogen werden, daß diese Gruppierungen überzeugt waren, die ursprüngliche Reinheit der Kirche zu vertreten[53]. Dies wirft in sehr dringlicher Weise die Frage auf, warum zur Frage des in der Forschung vermuteten Entstehungszusammenhanges keine intensiven Ketzerpolemiken aus den entsprechenden Gebieten erhalten sind.

Ein Sonderproblem der Beurteilung schismatischer Gruppierungen stellt in dieser Frage natürlich die Diözese Antiochia dar. Immerhin wurden die dortigen

---

[50] Die umstrittene Frage, ab wann das Epiphaniasfest in Nordafrika als „sicher etabliert“ gelten darf, ist weiter unten zu diskutieren.

[51] Und falls sie dies gewesen sein sollten, dann weniger aus innerer Überzeugung, sondern aufgrund opportunistischer Überlegungen heraus; immerhin unterstützen ja einige der Kaiser des vierten Jahrhunderts diese Spielart des Christentums. Und viel deutet darauf hin, daß Melitianer noch lange, nachdem die arianische Krise Geschichte geworden war, existierten und dabei nicht dieser Spielart des Christentums anhingen.

[52] Teilweise erweckt die wissenschaftliche Diskussion dieser Frage den Eindruck, als ob die schismatischen Gruppierungen nicht immer als Teil der Kirche betrachtet würden; dies ist an den entsprechenden Stellen zu diskutieren.

[53] Vgl. C. Piétri, Das Scheitern der kaiserlichen Reichseinheit in Afrika, in: N. Brox u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 242–270, hier 242: „Das Engagement der sogenannten ‚Donatisten‘ bliebe unverständlich, wollte man unterschätzen, daß es von einer tiefgreifenden Gewißheit getragen wurde: der Überzeugung, das bekennende Volk und bald auch die ‚Kirche der Märtyrer‘ zu verkörpern, den Glauben in seiner ursprünglichen Reinheit zu bewahren.“

Meletianer – im Gegensatz zu den Donatisten oder den ägyptischen Melitianern, die keine Gemeinschaft mit den Kirchen anderer Gebiete unterhielten[54] – vorwiegend von den Bischöfen des Ostens unterstützt, während Paulinus von den Bischöfen des Westens als rechtmäßiger Bischof der Stadt angesehen wurde. Es handelt sich also um eine Situation, bei der letztlich nicht einmal mehr die Möglichkeit besteht, eine der beiden Gruppierungen im Gegensatz zur anderen der Großkirche zuzuordnen. Eine besonders interessante Rolle im Verlauf dieser Kirchenspaltung spielte Athanasius von Alexandrien, der zusammen mit dem Westen unter Führung von Felix II. Paulinus und seine Anhänger unterstützte, eine Unterstützung, die auch seine Nachfolger beibehielten, so daß der Bischof von Alexandria auch zur Zeit des Theodosius die Gruppierung unterstützte, die mit großer Wahrscheinlichkeit bereits seit ca. 375 das Weihnachtsfest feierte, während Johannes Chrysostomos dieses Fest unter Einsatz seiner genialen Rhetorik etwa zehn Jahre später auch in der meletianischen Gemeinde einführte. Man darf wohl vermuten, daß dies ein wichtiger Grundstein für das Ende des Schismas war, das im Jahr 394 mit dem Tod des Evagrius eintrat, der von Paulinus noch kurz vor seinem Tod im Jahr 383 geweiht worden war. Man darf ferner vermuten, daß die fehlende liturgische Einheit mit dem Westen und den immer zahlreicher werdenden östlichen Diözesen, die das westliche Geburtsfest einführten, die meletianische Gruppierung in Antiochia zur Einführung des Festes nötigten. Als sicher darf gelten, daß Johannes Chrysostomos noch das östliche Geburtsfest gekannt und gefeiert hat, bevor er die westliche Ordnung der Liturgie in seiner Gemeinde einführte.

Auch dies ist eine der Entwicklungen, welche die Frage nach der – vielleicht nur sanft im Hintergrund wirkenden – kaiserlichen Hand aufwirft. Für zwei Bischöfe ist kein Platz in einer Stadt, der Bischof, welcher mit der Mehrzahl der Bischöfe in völliger Gemeinschaft steht, muß, so will es scheinen, dem Kaiser als wahrer Bischof gelten – und der letzte Bischof der „westlich orientierten" antiarianischen Gemeinde in Antiochia wird vor der Einführung des Festes in der „östlich orientierten" antiarianischen Gemeinde geweiht. Man mag es Zufall nennen, doch, so will es scheinen, der Zufall geht recht methodisch vor. Und so legt sich der Verdacht nahe, daß in Antiochia die liturgische Einheit der beiden Gruppierungen die Bedingung der Möglichkeit einer faktischen Beendigung des Schismas war[55].

---

[54] Von der Missionstätigkeit der Melitianer im Exil in Palästina am Anfang des Schismas kann hier abgesehen werden.

[55] Siehe zu dieser Funktion unterschiedlicher liturgischer Entwicklungen auch S. L. Greenslade, Schism in the Early Church (Being the Edward Cadbury Lectures delivered in the University of Birmingham 1949–50), New York 1953, 105: „I have not considered those differences which express serious doctrinal divergence, such as are characteristic of more modern times; for in that case it is the theology rather than the liturgy which lies behind the separation. Where the variations in practice have not been of that kind it seems a safe generalisation to say that they were rarely, if ever, in themselves causes of schism, though they could be irritants and might

Im Rahmen dieser einleitenden Überlegungen ist bereits deutlich geworden, daß bei der Darstellung der binnenkirchlichen Entwicklung ein wichtiges Augenmerk auf dem Einfluß der weltlichen Gewalt liegen muß. Dieser ist zwar – mit Ausnahme des Hypapantebriefs Justinians an die Jerusalemer Gemeinde[56] – nicht explizit nachzuweisen, es scheint jedoch möglich, wenn die kirchliche Entwicklung in Bezug zu den politischen Ereignissen des römischen Reiches gesetzt wird, hier Auffälligkeiten und erstaunliche Parallelen aufzuzeigen, die als ganzes ein interessantes Mosaik ergeben, das wohl in sich bedenkenswert erscheint.

Exkurs: Schismen und ihre Bedeutung für die Entwicklung der beiden Feste

Von der Sache her scheint es notwendig, um gegebenenfalls Mißverständnisse zu vermeiden, an dieser Stelle der Darlegungen kurz zur Frage der altkirchlichen Schismen und ihrer Bewertung Stellung zu nehmen, da keine Klarheit darüber zu herrschen scheint, wie diese in Hinblick auf die geschichtliche Entwicklung des Weihnachts- und Epiphaniasfestes zu werten sind. Gleichzeitig spielen jedoch eine ganze Reihe von Spaltungen innerhalb der Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts eine bedeutende Rolle bei der Frage nach dem genauen geschichtlichen Verlauf der Entwicklung des Weihnachts- und des Epiphaniasfestes. Zusätzlich berührt natürlich die Frage, ob dogmatische Überlegungen zur Einführung eines der beiden Feste – und sei es nur an einem bestimmten Ort – mit beigetragen haben, die Problematik der verschiedenen Spaltungen und Zerwürfnisse des vierten und fünften Jahrhunderts. Grundsätzlich ist die Grenze zwischen Schisma und Häresie fließend, aus einem Schisma kann eine häretische Bewegung entstehen, es können jedoch auch – und viel spricht dafür, daß dies zum Beispiel bei den ägyptischen Melitianern der Fall war – einer schismatischen Bewegung häretische Lehren aus Gründen der Apologetik unterstellt werden.

Um eher mit dem zeitlichen Ende der Verbreitung der beiden Feste zu beginnen, sei für grundsätzliche Überlegungen zur Frage des Wertes derartiger kirchlicher Spaltungen für das gegenständliche Forschungsthema auf Vinzenz von Lérins verwiesen. Dieser entwikkelt um die Mitte des fünften Jahrhunderts ein Modell gegen Häresien[57] und bezeichnet konkret als „katholischen Glauben" das, „was immer, überall und von allen geglaubt wurde."[58] Und tatsächlich sind dies Kategorien, die offensichtlich auch bei Spaltungen, die nicht häretischen Charakter haben, eine Rolle spielen. So wirft Augustinus den Donatisten in seiner vierten Epiphaniepredigt die Nichtfeier des Festes und ihre daraus resultierende fehlende Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens vor[59]. Ganz offensicht-

---

combine dangerously with other intrinsically more powerful forces to disrupt the church. It has been and still is rather a means of perpetuating schism and hindering reunion than as direct causes of separation that liturgical differences are significant."

[56] Vgl. hierzu H. BRAKMANN, Ein unbeachtetes Echo des Hypapante-Briefes Kaiser Justinians, JAC 34, 1991, 104–106.

[57] Vgl. hierzu H.-L. BARTH, Art. Vinzenz von Lérins, LACL [3]2002, 721.

[58] Vgl. Vinc.-Lir. *comm.* 2,5 (CChr.SL 64 Vincentius,149, Demeulenaere): *In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere propieque catholicum.*

[59] Vgl. Aug. *Serm.* 202,2 (PL 38,1033)

lich wird hier von Augustinus die Frage des allen gemeinsamen Vollzuges als Kriterium der Rechtgläubigkeit verwendet.

Gerade vor dem Hintergrund der Einführung der beiden Geburtsfeste im von kirchlichen Spaltungen und Häresien geprüften vierten Jahrhundert, wo damit die oben angeführten Kriterien der Rechtgläubigkeit in der oftmals polemisch geführten Auseinandersetzung eine besondere Rolle spielten, ist natürlich die Frage nach der Begründung der Feier der beiden Feste im innerchristlichen Konkurrenzkampf zu stellen. Und, so mag bereits hier vorausgesetzt werden, es wäre doch eigentlich zu erwarten, daß die nur notdürftige und zu offensichtliche Taufe eines heidnischen Festes auf Widerspruch bei denen gestoßen sein dürfte, die für sich die Reinheit der Überlieferung reklamieren. Und gerade für Gruppen wie die Donatisten waren die Lapsi, diejenigen also, die in zu engen Kontakt mit Heidnischem gekommen waren, ein Stein des Anstoßes. Insofern scheinen gerade die Gegenden, in denen in irgendeiner Form aus konkurrierenden Überlieferungen Nachrichten über die beiden Feste erhalten sind, höchst aufschlußreiche Quellen für die Frage nach den Beweggründen der Einführung der beiden Feste zu bieten.

Neben den verschiedenen Spielarten des Arianismus, die ja teilweise im vierten Jahrhundert die von einigen Kaisern bevorzugte und unterstützte Spielart des Christentums waren, bevor Theodosius dann die Kirche bei der Findung des Glaubens begleitete, der sich als christliche Rechtgläubigkeit auf dem Konzil von Konstantinopel durchsetzen sollte, gab es eine ganze Reihe von regionalen Schismen, die für die Bestimmung der geschichtlichen Entwicklung wie auch der Wertung der staatlichen Einflußnahme von Bedeutung sind. Hier ist als erstes die Spaltung in Konstantinopel zu nennen. Für die Situation dieser Stadt stellt sich jedoch die Frage, ob man tatsächlich von einem lokalen Schisma sprechen kann, da zwar einerseits zwei Bischöfe an einem Ort waren, da jedoch der von Theodosius eingesetzte Bischof Gregor als nizänischer Theologe anzusehen ist, während der Vorgänger eine arianische Einstellung besaß, oder ob man für diesen Ort besser von großkirchlicher und häretischer Gemeinde sprechen sollte[60]. Ferner sind das melitianische Schisma in Ägypten, die meletianische Spaltung in Antiochia und die donatistischen Wirren in Nordafrika zu erwähnen. Grundsätzlich scheint es wohl zutreffend, daß als Schisma eine Spaltung in der Hierarchie anzusehen ist, die jedoch nicht die Glaubenslehren, sondern vor allem die Kirchendisziplin betrifft[61] – wobei natürlich

[60] Wobei man sich natürlich immer vor Augen halten muß, daß die Gemeinde von Bischof Demophilos von Konstantinopel als arianisch geprägte Gemeinde in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts letztlich einen legitimeren Anspruch auf die Bezeichnung „großkirchlich“ hatte, als dies bei der nizänischen Gemeinde der östlichen Hauptstadt der Fall war. Mit der kurzen Amtsperiode des Gregor von Nazianz wandelte sich allerdings das Blatt zugunsten dieser Gruppe in Konstantinopel.

[61] Hierfür sei auf A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.), HAW 3/6, München 1989, 463, verwiesen: „Novatianer, Meletianer und Donatisten hatten eigene Auffassungen von der Kirchenzucht, nicht aber besondere Glaubenslehren. Insofern handelt es sich bei ihnen um schismatische Bewegungen, wie sie sogar innerhalb derselben Stadt vorkamen, wenn sich mehrere Bischöfe nebeneinander behaupteten. Die bedeutendste Spaltung dieser Art erlebte Antiochia, wo die orthodoxen Eustathianer seit 330 zuerst neben den Arianern und seit 360 neben den ebenfalls orthodoxen Anhängern des Meletius von Antiochia und dessen Nachfolgern herlebten. Sie vereinigten sich erst 482 [sic!] wieder. Theodoret… bemerkt, daß nicht das – in beiden Gemeinden nicaenische – Credo, sondern allein ‚Streitsucht und Liebe zu den eigenen Bischöfen‘ die Trennung bewirkten.“ Die Vereinigung fand um 394 mit dem Tod des von Paulinus auf seinem Sterbebett geweihten Evagrius statt; vgl. H. R. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994, 170–171. Zur grundsätzlichen

nicht bestritten werden kann, daß oftmals gewisse theologische Differenzen diese Spaltung kennzeichnen. Auch die Ableitung des Wortes vom griechischen σχίζω – „spalten" – unterstreicht dieses Verständnis von Schisma. Offensichtlich ist, daß das, was als reines Schisma beginnt, in der Häresie oder dem Entstehen von unterschiedlichen Konfessionen enden kann. In diesem Zusammenhang muß jedoch betont werden, daß natürlich auch die Möglichkeit besteht, daß der Vorwurf der Häresie Schismatikern gemacht wird. Im Zusammenhang mit der Frage nach einer möglichen Ketzerpolemik wäre es sicherlich interessant, die Vorwürfe gegen die ägyptischen Melitianer und ihr sich mit der Zeit entwickelndes Naheverhältnis zum Arianismus genauer zu untersuchen. Diese Entwicklung der Glaubenslehre der Melitianer läßt sich aus den erhaltenen Texten großkirchlicher Autoren ableiten. Die Tatsache, daß sich noch zu Beginn des siebten Jahrhunderts Spuren der Melitianer nachweisen lassen[62], wirft jedoch die Frage auf, ob dieses Schisma nicht doch vor allem nationalistisch geprägt war und die den Melitianern unterstellte Nähe zum Arianismus zumindest zu Teilen in die klassische Rhetorik der antiken Ketzerpolemik einzuordnen ist.

Grundsätzlich ist jedoch festzuhalten, daß sich die an einem Schisma beteiligten Gruppierungen vor allem in der Kirchendisziplin beziehungsweise durch die Anerkennung unterschiedlicher Hierarchien in einem identischen Kirchenbezirk auszeichnen. Die Unterschiede können sich dann in weiterer Folge auch in einer unterschiedlichen Liturgie niederschlagen, wenn eine der an einem Schisma beteiligten Gruppierungen ein Fest übernimmt, während die andere dem älteren Festkalender folgend das entsprechende neue Fest ignoriert. Und so soll im Folgenden behauptet werden, daß nur dann ein kirchliches Fest tatsächlich in einer Region etabliert und fest verankert ist, wenn im Falle eines lokalen Schismas alle beteiligten Gruppierungen dieses Fest feiern[63]. Diese Sprachregelung prägt

---

Bedeutung eines Schismas vgl. auch W. Beinert, Art. Schisma III. Systematisch-theologisch, LThK Bd. 9, ³2000, 151–152, hier 151: „In der Ekklesiologie bez(eichnet) Sch(isma) einen Verstoß gegen die Einheit der Kirche, der weder Glaubensabfall (Apstasie) noch primär g(e)g(en) dessen Vollständigkeit (Häresie), sondern g(e)g(en) die gottesdienstl(iche) u(nd) soz(iale) Gemeinschaft der Kirche gerichtet ist." Siehe auch W.A. Löhr, Art. Schisma, TRE Bd. 30, 1999, 129–135, 132: „Ein Schisma liegt demnach dann vor, wenn entweder an einem Ort parallele Kirchenstrukturen mit zwei verschiedenen Bischöfen bestehen oder wenn die Bischöfe zweier Lokalkirchen ihren Dissens durch gegenseitige Exkommunikation manifestieren. Schisma ist dann jede Form des religiösen Dissenses, bei dem die dissentierenden Gruppen sich gegenseitig die (in dem in apostolischer Sukzession amtierenden Bischof konzentrierte) ekklesiologische Legitimität bestreiten. Die Grenze zur Häresie ist nicht immer genau zu ziehen… Wichtig ist weiterhin, daß die durch ein Schisma separierten Kirchen ihre jeweilige Gruppenidentität zumindest teilweise mit Blick auf die jeweils andere Gruppe polemisch definieren; die divergierenden Traditionen hinsichtlich der Separierung müssen ein aktivierbarer Bestandteil der jeweiligen Großtradition sein, das Schisma als eigentlich illegitimer und zu überwindender Zustand verstanden werden."

[62] Vgl. hierzu den Abschnitt, der sich mit der Festentwicklung in Ägypten beschäftigt.

[63] Dagegen jedoch B. Kranemann, Rez. Förster, ThRv 99, 2003, 311–313, hier 312, der hinsichtlich der Situation in Nordafrika die Behauptung aufstellt, daß das Epiphaniasfest „zur Zeit des Augustinus in Nordafrika ‚bereits fest verankert' gewesen sei und die Zeit nach 360 als Termin für die Einführung des Festes genannt werden könne." Falls diese Behauptung als richtig akzeptiert wird, so ist daraus zu folgern, daß die Donatisten, über deren Liturgie man aus den Predigten des Augustinus ableiten kann, daß sie das Epiphaniasfest nicht feierten, letztlich nicht den nordafrikanischen Christen zugerechnet werden dürfen. Dies scheint jedoch falsch. Rein statistisch wird man wohl mit aller Vorsicht behaupten können, daß die Donatisten nicht in allen Fällen die Minderheit der nordafrikanischen Christenheit dargestellt haben. Vielmehr

auch das Urteil, wenn an einer Stelle behauptet wird, daß ein Fest erst dabei ist, sich in einer bestimmten Region durchzusetzen. Etabliert ist das Fest erst, wenn sowohl die großkirchlichen Christen wie auch die Schismatiker das Fest begehen, nicht jedoch, wenn im Falle eines Schismas nur eine Gruppierung das Fest feiert. Andernfalls würde im Falle eines Schismas in unhistorischer Form der Gruppierung das Christentum abgesprochen, die im Verlauf der Geschichte unterlag. Dies mag vielleicht für eine schwere Häresie tolerierbar sein, für ein reines Schisma scheint dies jedoch ein eher hartes Urteil zu sein.

scheint es so zu sein, daß teilweise die Großkirche regional als Minderheit anzusehen war. Wenn also diese Minderheitskirche, auch wenn der bedeutende Kirchenvater Augustinus einer ihrer Vertreter war, das Epiphaniasfest feierte, während dies bei den Donatisten nachweislich nicht geschah, dann scheint es wohl berechtigt, zu behaupten, daß sich dieses Fest überhaupt erst in Nordafrika mit dem Beginn des fünften Jahrhunderts durchsetzte – und zwar aufgrund der kaiserlichen Gesetzgebung, die ab 411 Repressalien für die Donatisten vorsah.

II. Diskussion der Entstehungshypothesen

1. Die Berechnungshypothese

Wie in der Einleitung bereits ausgeführt, ist es, auch wenn an anderer Stelle bereits zur Frage der Berechnungshypothese Stellung bezogen worden ist[1] – die dort vorgebrachten Argumente sind an dieser Stelle nicht zu wiederholen –, trotz allem notwendig, über diese Ausführungen hinausgehend noch weiteres zu dieser Begründung für die Einführung des Weihnachts- bzw. des Epiphaniasfestes zu sagen. Immerhin erfreut sich diese Hypothese verstärkter Beliebtheit auch im katholischen Raum. So bemerkt Ratzinger zu dieser Frage: „In einer im Jahr 243 ebenfalls in Afrika entstandenen Schrift über die Berechnung des Osterdatums finden wir dann im Zusammenhang mit der Deutung des 25. März als Weltschöpfungstag eine ganz eigentümliche Berechnung des Tages von Christi Geburt: Nach dem Schöpfungsbericht wurde die Sonne am vierten Schöpfungstag erschaffen, das heißt am 28. März. Und so sei dieser Tag als der Tag der Geburt Christi anzusehen, als der Aufgang der wahren Sonne der Gerechtigkeit. Dieser Gedanke wurde noch im 3. Jahrhundert dahingehend variiert, daß man den Tag der Passion und den Tag der Empfängnis als identisch ansah und so am 25. März die Verkündigung des Engels und die Empfängnis des Herrn durch den Heiligen Geist im Schoß der Jungfrau verehrte. Das Fest der Geburt Christi am 25. Dezember – neun Monate nach dem 25. März – hat sich im Westen im Lauf des 3. Jahrhunderts gebildet, während im Osten – wohl aufgrund einer Kalenderdifferenz – zunächst der 6. Januar als der Geburtstag Christi gefeiert wurde, womit man wohl zugleich auf ein mythisches Göttergeburtsfest antwortete, das in Alexandrien an diesem Tag begangen wurde. Die alten Theorien, der 25. Dezember sei in Rom im Gegensatz zum Mithras-Mythos oder auch als christliche Antwort auf den Kult der unbesiegten Sonne geformt worden, der von den römischen Kaisern im 3. Jahrhundert als Versuch einer neuen Reichsreligion gefördert wurde, lassen sich heute nicht mehr halten.“[2]

---

[1] Vgl. FÖRSTER, Feier, 30–38, sowie 73–75 u.ö.; siehe hierzu KRANEMANN, Rez. Förster, 312: „F. kann plausibel nachweisen, daß diese Quellen keineswegs auf eine Berechnung des Geburtsdatums zwecks Einführung des Festes hin interpretiert werden können… Die Ausführungen gegen die sogenannte ‚Berechnungshypothese‘ überzeugen.“

[2] J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg u. a. ³2000, 93–94. Man muß Ratzinger gleich in mehreren Punkten widersprechen; einerseits läßt sich nicht nachweisen,

1.1 Grundsätzliche Probleme

Die grundsätzlichen Probleme dieser Hypothese, die bereits vor der Demonstration aller mathematischen Kunst dieser Berechnungen ihren Charakter als spätere Begründungen eines bereits existierenden Festes offenbaren, werden deutlich, wenn man die Darstellung dieser Hypothese in den Formulierungen von Roll liest und dabei den Text etwas strafft. Roll erkennt dieser Hypothese weiterhin eine gewisse Berechtigung zu[3]: „Dabei wird vorausgesetzt, daß das System symbolischer Zahlen, in dem die frühen Kirchenväter eine Widerspiegelung des vollkommenen Schöpfungsplans Gottes sahen, nur vollkommene, ganze und keine gebrochenen Zahlen zuläßt. Die Patriarchen des alten Bundes konnten nur eine ganze Zahl von Jahren gelebt haben, so daß sie am Tage ihrer Geburt auch gestorben sind. Im Fall Christi führt das für seinen Todestag auf den Jahrestag seiner *genesis*[4], unter der seine Empfängnis verstanden werden konnte. War Christus am vierten Tag nach der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche, dem 25. März nach dem julianischen Kalender, gekreuzigt worden, führt die Verkündigung an Maria um den 25. März auf ein neun Monate später fallendes Geburtsdatum, den 25. Dezember, oder im Osten unter der Voraussetzung des 6. April als Datum der Passion und der Verkündigung auf den 6. Januar… Allerdings bleiben dabei einige entscheidende Fragen unbeantwortet, so die Frage,

---

daß im 3. Jahrhundert diese behauptete Verschiebung von Geburts- zu Empfängnistermin stattgefunden hat. Es läßt sich nicht einmal nachweisen, daß eine derartige Verschiebung überhaupt Anlaß der Einführung des Weihnachts- bzw. Epiphaniasfestes war. Vielmehr soll im Folgenden dargelegt werden, daß die Umdeutung des Termins im Frühling zum Empfängnistermin von der tatsächlichen Einführung eines Geburtsfestes im Winter abhängig ist. Deswegen ist auch das Fest Mariä Verkündigung jünger als ein Geburtsfest Jesu. Andererseits wirft diese Variante der Berechnungshypothese die Frage auf, warum die Quartodezimaner, wenn die Verbindung von Empfängnis und Kreuzigung in terminlicher Hinsicht so wichtig war, auf dem ersten ökumenischen Konzil verurteilt wurden. Es wäre doch folgerichtig, daß dann, wenn die von Ratzinger vertretene Hypothese stimmen sollte, die Quartodezimaner den idealen Ostertermin gefunden hätten. Auch ein besonderes Gedenken der Verkündigung am 25. März läßt sich in keiner Weise für das 3. Jahrhundert belegen. Auch dies wäre zu erwarten, falls der Empfängnistermin wichtig geworden wäre.

[3] Vgl. ROLL, Art. Weihnachten (TRE), 458: „In nordamerikanischen liturgiewissenschaftlichen Studienprogrammen wird gegenwärtig die Berechnungshypothese als diskussionsfähige, wenn nicht maßgebliche Position gelehrt, während anderwärts die apologetisch-religionsgeschichtliche vorherrscht. Keine von beiden beweist zwingend einen unmittelbaren Anlaß für das Aufkommen des 25. Dezember als Datum der Geburt Christi oder bietet eine klare Begründung für die Entstehung des Weihnachtsfestes; doch die apologetisch-religionsgeschichtliche Hypothese wird von unserer Kenntnis soziokultureller Parallelen in frühchristlicher Zeit und von heutigen Einsichten in Abläufe liturgischer Inkulturation gestützt. Eine ausgewogene Berücksichtigung beider Theorien trägt zu einer Wahrnehmung zugleich der innerkirchlichen Entwicklung als auch des Einflusses des kulturellen Umfeldes auf die Kirche bei.“

[4] Daß die für diese Interpretation notwendige philologische Spekulation nicht durch die verwendeten Begriffe gedeckt ist, braucht nicht noch einmal gezeigt zu werden; vgl. FÖRSTER, Feier, 18–30.

warum man das Datum der Frühjahrs-Tagundnachtgleiche von der Geburt Christi auf seine Empfängnis verschoben haben sollte.“[5]

Das Grundproblem dieser Argumentationsfigur, um die Einführung eines Geburtsfestes Christi im Winter zu begründen, ist in dieser Darstellung letztlich evident und wird von der Autorin selbst thematisiert. Diese grundsätzliche Frage lautet: Warum soll für Christus etwas anderes gelten als für die Patriarchen, warum soll bei Christus auf einmal die vollkommene Dauer seines Lebens von seiner Empfängnis an gerechnet werden? Wenn tatsächlich eine derartige Neuinterpretation der Berechnung einer „vollen Zahl von Jahren“ für Jesus vorgenommen worden wäre, dann müßte sich eigentlich eine Auseinandersetzung über diese Frage in den Texten des dritten und vierten Jahrhunderts finden lassen, warum bei Jesus von Nazareth die volle Zahl von Jahren anders gerechnet werden sollte als bei allen anderen Personen (der Antike und auch der Gegenwart).

Gerade auf diesem Hintergrund ist erstaunlich, daß die – wohl eher erst nachträglich entstandenen[6] – Berechnungen des Weihnachtsfestes gerade nicht mit der „vollen Zahl von Jahren“ argumentieren, sondern bei ihren mathematischen Konstruktionen den Termin der Empfängnis entweder über Johannes den Täufer zurückrechnen oder andere, nicht auf der vollen Zahl von Jahren beruhende Überlegungen die Grundlage für die Berechnung bilden. So ist bei Johannes Chrysostomos, dessen Berechnung von dem anonymen Traktat *De solstitiis* aufgenommen wird, die Empfängnis Jesu in Abhängigkeit von der Empfängnis des Täufers datiert, die am großen Versöhnungstag stattgefunden haben soll. Von

[5] Vgl. Roll, Art. Weihnachten (TRE), 457–458. Siehe hierzu auch Wallraff, Christus, 174 Anm. 2: „Es ist zu einem festen Topos geworden, bei der Darstellung der Forschungslage der ‚religionsgeschichtlichen Hypothese‘ eine ‚Berechnungshypothese‘ gegenüberzustellen… Da sich jedoch *de facto* die erste Hypothese allgemein durchgesetzt hat und der zweiten, wenn überhaupt, nur ein Wahrheitsmoment *neben* der ersten, nicht *statt* ihrer zugebilligt wird, ist die Rede von den beiden Hypothesen unsachgemäß. Sie suggeriert eine falsche Alternative und betont zu sehr den hypothetischen Charakter. Dieser Charakter ist – wie bei aller historischen Urteilsbildung – selbstverständlich nicht zu bestreiten, doch herrscht hier kein höheres Maß an Unsicherheit als bei vielen anderen historischen Hypothesen, die als feste Tatsache behandelt werden.“ Siehe auch A. Heinz, Art. Weihnachten I. Geschichtlich. 1. Entstehung, RGG Bd. 8, [4]2005, 1335–1336: „Bedenken gegen die Plausibilität der Berechnungshypothese ergeben sich u. a. daraus, daß frühe Dokumente … die Geburt (nicht Empfängnis) Christi im Frühling annehmen und in Rom, wo das Geburtsfest Christi am 25.12. zuerst gefeiert wurde, derartige Überlegungen keine erkennbare Rolle gespielt haben.“

[6] Die eigentlichen Berechnungen, die für das Weihnachts- beziehungsweise Epiphaniasfest angestellt werden, scheinen nur die bereits stattfindende Feier für den entsprechenden Tag im Nachhinein zu legitimieren (Ananias der Rechner und *De solstitiis*) bzw. die Verschiebung des Festes vom 6. Januar auf den 25. Dezember zu begründen (Johannes Chrysostomos), sie scheinen jedoch nicht der grundsätzlichen Einführung der Feier vorauszugehen. *De Pascha Computus* stammt zwar aus der Mitte des dritten Jahrhunderts, legt jedoch die Geburt Jesu auf Mittwoch, den 28. März. Dieser Traktat läßt sich also ebensowenig wie die Belege bei Clemens von Alexandrien als Grundlage für die Einführung eines Geburtsfestes Jesu aufgrund von mathematischen Spekulationen anführen.

einer „vollen Zahl von Jahren“ ist, auch wenn dies angeblich die Berechnungshypothese befruchtet haben soll, an keiner Stelle die Rede. Die unterschiedlichen Termine für die Empfängnis, die Epiphanius überliefert, weisen ebenfalls in diese Richtung.

1.2 Geburt Jesu im Frühling

Doch noch ein weiterer Umstand muß erwähnt werden: Es läßt sich eine ganze Reihe von Belegen für eine Datierung der Geburt Jesu in den Frühling anführen, die aus der Zeit vor der Einführung eines Geburtsfestes im Winter stammen. Ein Text aus der Mitte des dritten Jahrhunderts – *De Pascha Computus* – bringt dabei ausdrücklich die Geburt Jesu in Verbindung mit dem Äquinoktium, bereits hier ist eine symbolische Ordnung des Geburtstermins in das Sonnenjahr spürbar, auch wenn ein aus heutiger Sicht ungewöhnlicher Termin (der 28. März) gewählt wird. Also scheint die Mehrzahl der Texte des zweiten und dritten Jahrhunderts, welche von einer Geburt Jesu im Frühling berichten, das zu bestätigen, was Roll bezüglich der Berechnung voller Lebensjahre bemerkt. Für Jesus scheint in dieser Zeit das zu gelten, was auch für die Patriarchen gilt: Ein vollkommener Mensch hat auch eine volle Anzahl von Jahren gelebt[7]. Es sei nur auf die Angaben, die sich aus dem Daniel-Kommentar des Hippolyt und aus seiner Statue mit der Ostertafel ableiten lassen, verwiesen: Jesus wurde an einem Pascha geboren und starb auch an einem solchen[8]. Gerade bei der Ostertafel ist die Symbolik auffällig, wird doch die volle Anzahl der Lebensjahre von Pascha zu Pascha gerechnet.

Nach der von Roll referierten Berechnungshypothese wäre dann die Geburt durch die Empfängnis als Termin des Beginns der Zählung der Lebensjahre Jesu ersetzt. Eine Begründung für diese doch etwas erstaunliche Uminterpretation des Geburtstermins bietet sie nicht, sondern konstatiert nur das Faktum dieser Verschiebung. Dies allein mahnt zu Vorsicht und Nachdenklichkeit. Schließlich muß die Frage gestellt werden ob nicht das geschehen ist, was naheliegt: Daß eine Erwähnung der Empfängnis Jesu am 25. März durch eine geniale Berechnung entstanden ist, die den Geburtstermin Jesu am 25. Dezember rechtfertigen muß. Dann wäre der Termin der Empfängnis am 25. März von der Geburt am 25. Dezember abhängig und nicht umgekehrt[9]. Dies scheint zumindest für die

---

[7] Nur so scheint der doch etwas absurde Termin für Geburt und Kreuzigung Jesu am 18. November verständlich, der sich aus den Angaben des Clemens von Alexandrien ableiten läßt; vgl. hierzu FÖRSTER, Feier, 14–15.

[8] Siehe FÖRSTER, Feier, 47–48.

[9] Gleichzeitig muß auch die Frage gestellt werden, ob nicht die Sonnensymbolik, die ja bereits im dritten Jahrhundert im Traktat *De Pascha Computus* zu einem Geburtstermin führt, bei den Wendepunkten des Sonnenjahres (Solstitia und Aequinoctia) entscheidend zum 25. März als Tag der Verkündigung beigetragen hat.

bekannte Predigt des Johannes Chrysostomos zu gelten, der zu einem Zeitpunkt eine Berechnung für das Weihnachtsfest bietet, die darauf schließen läßt, daß er – aus welchen Gründen auch immer – der Meinung war, das westliche Weihnachtsfest müsse an diesem Tag nicht nur im Westen, sondern auch in seiner von der östlichen Tradition geprägten Gemeinde in Antiochia gefeiert werden. Gleichzeitig stand jedoch der 6. Januar als „wahrer Geburtstag Jesu“ – so z. B. hartnäckig die Jerusalemer Gemeinde – in Konkurrenz zu dem von Johannes Chrysostomos favorisierten Termin. Im Rahmen seiner Berechnung kommt er auf einen Zeitpunkt am Ende des Monats März als Termin der Verkündigung. Die ungenaue Angabe des Termins der Empfängnis im März spricht ebenfalls dafür, daß er erst ausgehend vom bereits existierenden Weihnachtsfest errechnet worden ist, um dieses gegenüber dem Epiphaniasfest als das legitime Geburtsfest zu erweisen.

1.3 Epiphanias und Weihnachten als konkurrierende Feste

Die Konkurrenz des Epiphaniasfestes mit dem Weihnachtsfest wird durch die Berechnung des Ananias von Shirak deutlich, der, mit den Argumenten des Antiocheners bewaffnet, diese Berechnung dafür verwendet, um den 6. Januar als Tag der Geburt zu rechtfertigen. Auffällig ist bei beiden, daß der Termin der Geburt Jesu in keine Beziehung zu seinem Todestag gesetzt wird, daß also gerade nicht die volle Zahl von Jahren einen Ausschlag für die Berechnung des rhetorisch geschulten Antiocheners und des gelehrten Armeniers bilden. Gerade weil die Berechnungshypothese die volle Zahl von Lebensjahren Jesu als integralen Bestandteil ihrer Begründung der Entstehung des Geburtsfestes Jesus sieht – auch wenn aus unerfindlichen Gründen diese Vollzahl der Jahre auf einmal von dem Tag seiner Empfängnis berechnet werden soll –, ist es um so erstaunlicher, daß beide hier erwähnten Autoren diesen Aspekt ignorieren. Die Vielzahl der wunderbar immer wieder zum tatsächlich gefeierten Termin gelangenden Berechnungen sollte zur Nachdenklichkeit anregen, gibt doch gerade die Unterschiedlichkeit der Berechungen Raum für die Vermutung, daß es sich um nachträgliche Legitimierungen der Feier (oder, wie bei Johannes Chrysostomos, um die Verschiebung auf einen bereits begangenen Festtermin), nicht jedoch um die Begründung der Einführung einer Feier handelt.

Wenn man aber hypothetisch gelten ließe, daß bei Jesus die vollkommene Zahl der Jahre auf einmal von seiner Empfängnis an gerechnet worden wäre, dann ergeben sich mehrere Fragen. Als erstes ist natürlich die Schwierigkeit zu erwähnen, die auch Roll selber nennt: Es läßt sich keine einzige altkirchliche Begründung dafür finden, warum auf einmal die Empfängnis und nicht mehr die Geburt für das Erreichen der vollen Jahre wichtig sein soll. Immerhin verzichtet Johannes Chrysostomos auf diese Überlegung und argumentiert

vielmehr, daß der Vater des Zacharias Hoherpriester gewesen sei und am großen Versöhnungstag im Allerheiligsten gewesen sei, als ihm der Engel erschien und die Empfängnis des Johannes verkündete – wobei man annehmen muß, daß der antiochenische Prediger sehr genau wußte, daß der Vater des Täufers nie Hoherpriester war.

Falls man jedoch von diesen vorläufigen Einwänden absieht und die Annahme gelten läßt, daß es die vollkommene Zahl der Jahre war, die zur Festlegung von Christi Empfängnistermin geführt haben soll, so wirft dies allerdings eine wohl fast noch wichtigere Frage auf: Warum wurde dann nicht die Feier der Empfängnis Jesu zu einem besonderen Hochfest? Natürlich mag man einwenden, daß Mariä Verkündigung heute einen festen Platz im Kalender der christlichen Festtage hat. Es scheint jedoch wohl unbestritten, daß dieses Fest jünger als ein Geburtsfest Jesu ist[10]. Man sollte wohl doch aufgrund des historisch gesicherten Ablaufs der Entwicklung und Entfaltung dieser Feste behaupten, daß das Fest der Verkündigung erst einige Zeit nach dem Entstehen des Weihnachtsfestes eingeführt wurde. Die Frage an die Berechnungshypothese lautet natürlich, warum dies so ist, wenn doch die Vollzahl der Lebensjahre Jesu von seiner Empfängnis an gerechnet wurde.

Wenn man allerdings den Argumenten der Vertreter der Berechnungshypothese Glauben schenken möchte, dann ergibt sich aus ihren eigenen Argumenten ein letztlich nicht lösbarer Widerspruch: Irgendwann in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts ändert man die Berechnung der vollen Lebensjahre Jesu und beginnt die Zählung mit dem Tag seiner Empfängnis. Diese eminente Bedeutung der Empfängnis Jesu ist der Grund dafür, diesen Termin nicht weiter groß zu feiern und statt dessen ein Geburtsfest Jesu neun Monate nach dem Termin seiner Empfängnis einzuführen. Was, so muß man fragen, war dann die besondere Bedeutung der Empfängnis, wenn sie zwar den Beginn des irdischen Lebens bedeutet, wenn aber als Konsequenz die Geburt Jesu und nicht seine Empfängnis gefeiert werden muß? Bei allem Verständnis für die Befürworter der Berechnungshypothese muß man doch festhalten, daß – die Richtigkeit ihrer Logik vorausgesetzt – ein Geburts- oder Empfängnisfest Jesu im Frühling die schlüssige Konsequenz aus ihren Argumenten wäre – je nach dem, ob nun von der Empfängnis oder der Geburt die vollen Jahre gezählt werden. Andernfalls ginge es nicht um die „volle Zahl von Jahren“, und das grundsätzliche Argument der Berechnungshypothese wäre wohl hinfällig. Allein dies sollte zu größerer

[10] Vgl. hierzu T. Maas-Ewerd, Art. Verkündigung des Herrn. IV. Liturgisch, LThK Bd. 10, [3]2001, 687–688, hier 687: „Die Kirche des Westens kannte im 5. Jh. ein Gedächtnis der Verkündigung (*annuntiatio*) bzw. Menschwerdung (*incarnatio*) am Sonntag vor Weihnachten, der noch heute eine marian. Prägung aufweist … Älteste Hinweise auf den 25. März als Festtermin stammen im Westen aus dem 7. Jh.“ Nach H. Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: H. Auf der Maur / P. Harnoncourt (Hgg.), Feiern im Rhythmus der Zeit II/1, GDK 6,1, Regensburg 1994, 65–357, hier: 143–144, bezeugt das Altgelasianum dieses Fest.

Vorsicht mahnen, als Roll sie walten läßt, wenn man einerseits mit einer vollen Zahl von Jahren argumentiert, um damit die Einführung eines Festes zu begründen, dessen zeitliche Ansetzung eben nicht auf der vollen Zahl von Jahren aufbaut.

1.4 Berechnungen bei Epiphanius von Salamis

Ein Blick in die Werke eines der ältesten Zeugen für den Inhalt der Feier des 6. Januar läßt große Zweifel an der Stichhaltigkeit der Annahme aufkommen, daß der Austausch von Geburt und Empfängnis für den Frühlingstermin in irgendeinem Zusammenhang mit der Einführung eines Geburtsfestes im Winter stehen könnte. Dabei soll noch einmal betont werden, daß Roll und andere annehmen, daß der alte Geburtstermin vom 6. April auf den 6. Januar verschoben worden wäre, weil man die Geburt am 6. April als Empfängnis gedeutet hatte.

Epiphanius von Salamis teilt uns in seinem Panarion, das in den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts entstanden ist[11], im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit den Alogern verschiedene Termine aus dem Leben Jesu mit[12]. Interessant und für den Kontext der beiden Geburtsfeste höchst aufschlußreich ist hierbei der größere Zusammenhang, in dem sich die Bemerkungen des Epiphanius über die Geburt Jesu finden: Die Aloger weigern sich, das Johannesevangelium anzuerkennen[13], indem sie auf die unterschiedliche Chronologie des Johannesevangeliums auf der einen Seite und der Synoptiker auf der anderen Seite verweisen. Epiphanius bemüht sich, die Unterschiede in der zeitlichen Abfolge des Lebens Jesu zu erklären und die Glaubwürdigkeit des Johannesevangeliums gegen die Aloger zu erweisen. Verständlich ist, daß in diesem Zusammenhang die Lebensdaten Jesu eine sehr prominente Rolle spielen, sind

[11] Die Abfassung dieses Werkes dauerte von 374 bis 377; vgl. hierzu u. a. W.A. Löhr, Art. Epiphanius von Salamis, LACL ³2002, 226–228; Drobner, Patrologie, 256.

[12] Vgl. hierzu u. a. A. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesschriften, BSt 22/1.2, Freiburg 1925, 80–87; W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2., durchg. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker, BHTh 10, Tübingen ²1964, 209f, der auf die Wurzeln der von Epiphanius bekämpften Gruppe verweist; S. G. Hall, Art. Aloger, LThK Bd. 1, ³1993, 425; sowie S. G. Hall, Art. Aloger, TRE Bd. 1, 1978 290–295.

[13] Vgl. die Überschrift über diesen Abschnitt (GCS Epiphanius II, 248,19–20, Holl/Dummer): κατὰ τῆς αἱρέσεως τῆς μὴ δεχομένης τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν. Epiphanius verwendet dabei das Wortspiel, daß diese Leute als Aloger – wört. „Wortlose"; d. i. „Tölpel" – zu bezeichnen sind, weil sie das Wort, das Johannes verkündet hat, nicht anerkennen; siehe Hall, Art. Aloger, TRE, 290: „Der Name enthält einmal die diffamierende Bedeutung ‚unvernünftig' und zum anderen eine Anspielung auf die Tatsache, daß sie zugleich mit dem Johannesevangelium auch die darin entwickelte Lehre vom himmlischen Logos und der Gottheit Christi verwerfen." Vgl. Epiph. *haer*. 51,3,1c–2 (GCS II,250,18–21, Holl/Dummer): ἀγαπητοί, ἐπιθῶμεν αὐτοῖς ὄνομα, τουτέστιν Ἀλόγων. εἶχον μὲν γὰρ τὴν αἵρεσιν καλουμένην, ἀποβάλλουσαν Ἰωάννου τὰς βίβλους. ἐπεὶ οὖν τὸν Λόγον οὐ δέχονται τὸν παρὰ Ἰωάννου κεκηρυγμένον, Ἄλογοι κληθήσονται.

es doch die Unterschiede in den biographischen Angaben, die den Alogern Stein des Anstoßes sind. Im Rahmen dieser Angaben kommt Epiphanius auf die Geburt Jesu zu sprechen, und dieser Zusammenhang ist ihm auch Anlaß, die Feier der Geburt Jesu zu erwähnen. Und für Epiphanius gilt – wie für viele seiner Zeitgenossen –, daß er überzeugt ist, mit dem 6. Januar den historischen Termin der Geburt Jesu zu nennen. Das Ziel der Überlegungen ist klar: „Epiphanius will aus den konkreten Zeitangaben dartun, wie sehr es dem Evangelisten daran gelegen war, bei der Ausfüllung der von den drei anderen Evangelisten gelassenen Lücken… durch genaue chronologische Notizen Einsicht und Klarheit betreffs der auf die Taufe Jesu folgenden Zeit zu verschaffen."[14] Die historische Zuverlässigkeit des Johannesevangeliums zu erweisen, ist das erklärte Ziel dieses Kirchenvaters.

Nach Epiphanius wurde Jesus im 33. Jahr des Königs Herodes der Großen geboren, im 35. Jahr kamen die Magier und im 37. verstarb Herodes[15]; sein Sohn Archelaos folgte ihm und regierte 9 Jahre[16]. Hieraus könnte man ableiten, daß Jesus nach Epiphanius im Jahr 7 v. Chr. geboren wurde[17]. Er widerspricht sich jedoch selbst, wenn er an anderer Stelle das 33. Jahr des Herodes mit dem 42. Jahr des Augustus gleichsetzt[18]. Bei seiner Taufe war Jesus nach den Daten, die Epiphanius liefert, 29 Jahre und 10 Monate alt. Zu betonen ist, daß der Bischof von Salamis das Alter Jesu offensichtlich von seiner Geburt an rechnet[19] – ein

---

[14] BLUDAU, Johannesschriften, 100.

[15] Ganz offensichtlich rechnet Epiphanius die Regierungszeit des Herodes von seiner Ernennung zum König im Jahr 40 v. Chr., auch wenn dies in Rom geschah und Herodes erst 37 v. Chr. mit römischer Hilfe Jerusalem eroberte; vgl. hierzu u. a. J. SIEVERS, Art. Herodes, Herodeshaus, LThK Bd. 5, ³1996, 14–15; sowie H. MERKEL/D. KOROL, Art. Herodes der Große, RAC 14, 1998, 815–849.

[16] Vgl. Epiph. *haer*. 51,10,1 (GCS II,261,9–12, Holl/Dummer): Τῷ γὰρ τριακοστῷ τρίτῳ τοῦ Ἡρῴδου γεννᾶται ὁ κύριος, τριακοστῷ πέμπτῳ ἦλθον οἱ μάγοι, τριακοστῷ ἑβδόμῳ ἔτει τελευτᾷ ὁ Ἡρῴδης καὶ διαδέχεται Ἀρχέλαος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὸ βασίλειον, ποιήσας ἔτη ἐννέα βασιλεύων.

[17] Herodes der Große verstarb im Jahr 4 v. Chr.; vgl. hierzu SIEVERS, Art. Herodes, 14–15; Epiphanius zählt damit die Regierungsjahre des Herodes von seiner Ernennung zum König von Judäa durch den Senatsbeschluß im Jahr 40 v. Chr. und nicht erst von seiner Einnahme Jerusalems im Jahr 37 v. Chr. an.

[18] Epiph. *inc.* 1,2 (GCS I,228,20–21, Holl/Dummer): Τῷ γὰρ τριακοστῷ τρίτῳ Ἡρῴδου, τεσσαρακοστῷ δὲ δευτέρῳ Αὐγούστου τοῦ βασιλέως, γεννᾶται ὁ σωτὴρ ἐν Βηθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας. „Im 33. Jahr des Herodes, im zweiundvierzigsten des Kaisers Augustus, wurde der Erlöser in Bethlehem in Judäa geboren." Zu den historischen Angaben des Epiphanius bemerkte bereits BLUDAU, Johannesschriften, 105: „Bei der Erörterung hierüber legt er uns zahlreiche chronologische Berechnungen vor und breitet seine ganze historische Gelehrsamkeit vor uns aus, deren Resultat wir nicht immer anerkennen können."

[19] Korrekter müßte man natürlich formulieren, daß er zur Geburt Jesu zurückrechnet; vgl. BLUDAU, Johannesschriften, 107: „Wenn die Chronographen überhaupt wie Epiphanius sagen, daß der Heiland im 42. Jahr des Augustus geboren ist, so kann man leicht erkennen, wie sie dazu gekommen sind. Sie gingen aus von Lk 3,1, der Christus im 15. Jahre des Tiberius 30 Jahre alt sein läßt. Da Augustus 57 Jahre regiert hat, so erhält man 57 – 42 + 15 = 30. Man hat also hier eine für jedermann faßliche Rechnung, aber keinen Schatten von Überlieferung."

wichtiger Hinweis für die, welche der Berechnungshypothese anhängen und dabei behaupten, daß ein ursprünglicher Geburtstermin Jesu im Frühling in späterer Zeit als Datum der Empfängnis gedeutet worden wäre. Schließlich feiert Epiphanius bereits das Epiphaniasfest. Wenn also die Berechnung der vollen Jahre von der Empfängnis an erfolgt wäre, müßte Epiphanius an dieser Stelle ein Alter Jesu von 30 Jahren und sieben Monaten bieten – von seiner Empfängnis an gezählt[20].

Epiphanius legt die Taufe Jesu auf den 12. Hathyr (nach römischer Rechnung den 6. Tag vor den Iden des November) – d. i. auf den 8. November[21]. Der gebildete Bischof betont dabei ausdrücklich, daß ein Zeitraum von 60 Tagen zwischen seiner Taufe und dem Epiphaniasfest – d. i. dem Fest der Geburt Jesu – liegt[22]. Wenig später datiert Epiphanius dann die Hochzeit zu Kana, die genau am Tag der Geburt Jesu stattgefunden hat, in Abhängigkeit von der Taufe Jesu[23]. Muß wirklich noch einmal eigens betont werden, daß an dieser Stelle die Wendung zu finden ist, daß am Ende des dreißigsten Lebensjahres Jesu (τῷ τέλει τοῦ τριακοστοῦ ἔτους) dieses Wunder stattfand, daß also gerade nicht die Zählung der Lebensjahre Jesu von seiner Empfängnis an in einer der ältesten Quellen für den Inhalt des Epiphaniasfestes wichtig ist? Auch das scheint gegen die Berech-

[20] Um auch nur einen der Termine, die Epiphanius als mögliche Empfängnisdaten erwähnt, hier als Beispiel anzuführen.

[21] Vgl. für diese Datierung der Taufe Jesu auch Epiph. *haer*. 51,24,4–5 (GCS II,293,17–294,5, Holl/Dummer).

[22] Epiph. *haer*. 51,16,1–2 (GCS II,270,14–271,4, Holl/Dummer): πρῶτον μὲν βαπτισθέντος αὐτοῦ κατ᾽ Αἰγυπτίους Ἀθὺρ δωδεκάτῃ, ὡς ἔφημεν, πρὸ ἓξ εἰδῶν Νοεμβρίων – τουτέστιν πρὸ ἑξήκοντα ἡμερῶν πλήρης τῆς ἡμέρας τῶν Ἐπιφανείων, ἥ ἐστιν ἡμέρα τῆς αὐτοῦ κατὰ σάρκα γεννήσεως, ὡς ἔχει ἡ μαρτυρία τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου, ὅτι „ἦν Ἰησοῦς ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα, ὢν υἱὸς ὡς ἐνομίζετο τοῦ Ἰωσήφ“. ἦν γὰρ τῷ μὲν ὄντι εἴκοσι ἐννέα ἐτῶν καὶ μηνῶν δέκα, ὅτε ἐπὶ τὸ βάπτισμα ἧκε, τριάκοντα μὲν ἐτῶν, ἀλλ᾽ οὐ πλήρης· διὸ λέγει „ἀρχόμενος εἶναι ὡς ἐτῶν τριάκοντα“ – λοιπὸν ἐξεβλήθη εἰς τὴν ἔρημον. Die im Zeilenkommentar zu dieser Stelle vorgeschlagene Abfolge der Ereignisse scheint nicht zutreffend (vgl. S. 270): „Die Zurückschiebung der Taufe auf den 8. Nov. galt wohl in erster Linie der Entlastung des 6. Januar, der bis dahin die Feier der Taufe und Geburt Christi und der Hochzeit zu Kana… in sich vereinigte. Die zwei Monate zwischen dem 8. November und dem 6. Januar sollten vermutlich die Zeit der Wirksamkeit des Täufers ausdrücken.“

[23] Vgl. Epiph. *haer*. 51,16,7–8a (GCS II, 271,23–272,7, Holl/Dummer): καὶ λοιπὸν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, λέγει, γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας, μετὰ τὰς δύο τὰς προειρημένας ἀπὸ Ἰωάννου ἡμέρας. προστιθεμένων τοίνυν τῶν εἴκοσι ἡμερῶν ταῖς τεσσαράκοντα τοῦ πειρασμοῦ δύο μῆνες τελοῦνται, οἵτινες τοῖς δέκα μησὶ συναπτόμενοι ἐνιαυτὸν τελοῦσιν, ὅ ἐστι πλήρωμα τριάκοντα ἐτῶν ἀπὸ τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου, καὶ εὑρίσκεται τὸ πρῶτον σημεῖον τῆς τοῦ ὕδατος εἰς οἶνον μεταβολῆς ἐν τῷ τέλει τοῦ τριακοστοῦ ἔτους. „Und schließlich: Am dritten Tage, so heißt es, geschah eine Hochzeit in Kana in Galiläa nach den zwei Tagen, die vorher erwähnt wurden, die ⟨auf⟩ Johannes (d. i. auf die Begegnung mit Johannes) ⟨folgten⟩. Indem man nun den zwanzig Tagen die vierzig Tage der Versuchung (d. i. die vierzig Tage, die Jesus in der Wüste verbrachte) hinzufügt, werden zwei Monate vollendet. Diese vollenden zusammen mit den zehn Monaten ein Jahr, das die Erfüllung der dreißig Jahre von der Geburt des Herrn an ist, und man findet das erste Zeichen in der Verwandlung des Wassers in Wein an der Vollendung des dreißigsten Jahres.“

nungshypothese zu sprechen. An anderer Stelle bietet er dann sehr umständlich das Datum der Geburt Jesu am 6. Januar, wobei er die verschiedensten Kalendersysteme anführt, derer er habhaft werden kann, um mit Sicherheit auch noch dem letzten seiner Leser den 6. Januar als historischen Termin der Geburt Jesu deutlich zu machen[24]. Auch ein weiteres Ereignis, das am Tag des Epiphaniasfestes stattgefunden hat, die Ankunft der Magier, wird von Epiphanius erwähnt. Sie trafen nach seinen Informationen am Jahrestag der Geburt Jesu – und zwar am zweiten Geburtstag des Jesuskindes – in Bethlehem ein[25].

Erwähnenswert ist hierbei auch, daß Epiphanius die Auferstehung Jesu mit einem Äquinoktium in Verbindung bringt[26], daß also die Sonnensymbolik nicht nur mit der Geburt Jesu, sondern auch mit seinem Tod und seiner Auferstehung für Epiphanius verbunden ist. Allerdings wäre, wenn exakt neun Monate zwischen Tod und Geburt Jesu für die Festlegung des Geburtsfestes entscheidend gewesen wären, aufgrund dieser Datierung des Todes und der Auferstehung Jesu das Geburtsfest auf den 20. Dezember zu legen[27]. Epiphanius ist sich dabei voll und ganz bewußt, daß Jesus keine gerade Zahl von Jahren, sondern vielmehr 32 Jahre und 74 Tage gelebt hat; diese Lebenszeit bezeichnet Epiphanius als „körperliche Anwesenheit“[28]. Wäre, so muß man fragen, nicht zu erwarten, daß er dieses Leben im Fleisch von der Empfängnis an rechnen würde, wenn dies zu seiner Zeit wichtig gewesen wäre? Wenn tatsächlich die volle Zahl von Lebensjahren an dieser Stelle von Bedeutung ist, warum macht es sich der gelehrte Kirchenvater dann zur Aufgabe, die Lebenszeit Jesu mit einer Zahl von Jahren, Monaten und Tagen anzugeben, die sich nicht zu den vollen Jahren zusammenfassen lassen? Und, so muß man ferner betonen, die von ihm erwähnte Zahl von Tagen läßt sich beim besten Willen nicht als die drei Monate erklären, die zusammen mit den neun Monaten der Schwangerschaft eben diese vollen 33 Jahre ergeben hätten.

Vielmehr ist auffällig, daß Epiphanius – und spätestens hier wird die Berechnungshypothese, die auf einer Verwandlung des Geburtstermins im Frühjahr

---

[24] Vgl. Epiph. *haer*. 51,24,1 (GCS II,292,20–293,7, Dummer/Holl); nochmals Epiph. *haer*. 51,27,4–5 (GCS II,298,14–20, Dummer/Holl).

[25] Epiph. *haer*. 51,22,17a (GCS II,288,7–9, Dummer/Holl): καὶ γὰρ καὶ αὐτοὶ οἱ μάγοι μετὰ διετίαν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ τῶν Ἐπιφανείων εἰς Βηθλεὲμ ἐγένοντο καὶ τὰ δῶρα προσήνεγκαν, [καὶ] τὴν σμύρναν καὶ τὸν χρυσὸν καὶ τὸν λίβανον. „Denn die Magier selbst kamen nach einer Spanne von zwei Jahren an Epiphanias nach Bethlehem und brachten die Gaben dar, nämlich Myrrhe und Gold und Weihrauch.“

[26] Vgl. Epiph. *haer*. 51,26,4 (GCS II,297,9–14, Dummer/Holl).

[27] Vgl. für die Datierung des Todes Jesu auf den 13. Tag vor den Kalenden des April, den 24. Phamenoth u. a. Epiph. *haer*. 51,26,1 und 51,27,5; diese Daten des Epiphanius entsprechen für den Tod Jesu dem 20. März und für seine Auferstehung dem 22. März.

[28] Vgl. Epiph. *haer*. 51,28,3 (GCS II,299,11–13, Holl/Dummer): ὥστε εἶναι τὰ πάντα ἔτη τῆς ἐνσάρκου αὐτοῦ παρουσίας ἕως τοῦ πάθους ἀπὸ τῆς γεννήσεως ⟨λβ⟩ ἔτη καὶ ⟨οδ⟩ ἡμέρας. „So daß alle Jahre seiner körperlichen Anwesenheit bis zu seinem Leiden beginnend von seiner Geburt 32 Jahre und 74 Tage sind.“

in einen Empfängnistermin und einer daran anschließenden Geburt exakt neun Monate später aufbaut, endgültig *ad absurdum* geführt – unterschiedliche Traditionen über die Länge der Schwangerschaft der Maria kennt, daß er jedoch keine exakt neun Monate dauernde Schwangerschaft erwähnt. Einerseits erwähnt er 12 Tage vor den Kalenden des Juli oder Juni – das wäre der 20. Juni oder der 21. Mai[29] – als mögliche, ihm hinterbrachte Daten einer Empfängnis Jesu[30]. Er verweist dabei ausdrücklich darauf, daß diejenigen, die dieses Datum der Empfängnis angeben, davon ausgehen, daß Jesus nur sieben Monate im Bauch seiner Mutter war[31]. Am Rande muß – einmal mehr gegen die philologisch irreführenden Überlegungen Baintons – betont werden, daß Epiphanius an dieser Stelle von der σύλληψις und nicht von der γένεσις spricht. Epiphanius erwähnt dann zusätzlich noch eine Tradition, nach der diese besondere Schwangerschaft 9 Monate, 15 Tage und 4 Stunden gedauert habe[32]. Beides verträgt sich nicht

---

[29] Man kann natürlich darauf hinweisen, daß nach Clemens von Alexandrien einige den 25. Pachon im 28. Regierungsjahr des Augustus für das Geburtsdatum Jesu gehalten haben (Clem. *str.* 1,21,145,6); es scheint nicht notwendig zu betonen, daß der 25. Pachon dem 20. Mai entspricht; vgl. auch Usener, Weihnachtsfest, 5, Anm. 3a.

[30] Epiphanius scheint dem späteren Termin den Vorzug zu geben; vgl. Epiph. *haer*. 51,29,2 (GCS II,300,8–10, Holl/Dummer): φάσκει δὲ ὅτι πρὸ δεκαδύο καλανδῶν Ἰουλίων ἢ Ἰουνίων (οὐκ ἔχω λέγειν) ἐν ὑπατείᾳ Σουλπικίου Καμμαρίνου † Βεττέῳ Πομπηιανῷ ὑπάτοις ⟨συνελήφθη⟩ „Man sagt auch, er sei 12 Tage vor den Kalenden des Juli oder des Juni – ich vermag nicht zu sagen ⟨um welchen von beiden es sich drehte⟩ – unter dem Konsulat des Sulpicius Cammarinus und des Betteus Pompeianus ⟨empfangen⟩ worden." Dagegen jedoch H. Rahner, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond, in: Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze, Zürich 1945, 125–228, hier 177 Anm. 1 (unter Verweis auf *haer*. 51,29,2): „Nach Epiphanius hielten die Aloger den 21. Mai für den Tag der Herrengeburt." Dies scheint dem Sinn der Stelle zu widersprechen; siehe jedoch auch F. Lemarié, La manifestation du Seigneur. La liturgie du Noël et de l'Épiphanie, LO 23, Paris 1957, 24 Anm. 1: „Au témoignage d'Épiphane de Salamine († 403), les Aloges (hérétiques rejetant la doctrine johannique du Logos) tenaient également le 21 mai pour le jour de la naissance du Seigneur."

[31] Epiph. *haer*. 51,29,3 (GCS II,300,10–14, Holl/Dummer): ⟨καὶ⟩ τοῦτο δὲ ἐσκόπησα, ὅτι οἱ εἰπόντες τὴν ἡμέραν τῆς συλλήψεως καὶ ὡς εὐηγγελίσατο ὁ Γαβριὴλ τὴν παρθένον, εἶπαν ⟨τοῦτο διὰ⟩ τὴν ὑπόνοιαν [τῶν] τινῶν † λεγόντων ἐν παραδόσει ὡς ὅτι διὰ ἑπτὰ μηνῶν ἐγεννήθη. „Auch das habe ich wahrgenommen, daß die, welche den Tag der Empfängnis nennen und wie Gabriel der Jungfrau die frohe Botschaft gebracht hatte, dies sagen aufgrund der Meinung einiger, die gemäß einer Überlieferung sagen, daß er nach sieben Monaten geboren wurde." Williams, Panarion, 60, übersetzt den griechischen Begriff ὑπόνοια mit „conjecture" ins Englische; zum Bedeutungsspektrum vgl. auch Lampe, Lexicon, *s. v.*

[32] Epiph. *haer*. 51,29,6a (GCS II,300,19–21, Holl/Dummer): τινὲς δέ φασιν ὡς δέκα μῆνας ἐνεκυμονήθη παρὰ ἡμέρας ⟨ιδ⟩ καὶ ὥρας ὀκτώ, ὡς εἶναι ἐννέα μῆνας καὶ ἡμέρας δεκαπέντε καὶ ὥρας τέσσαρας. „Einige aber sagen, daß er 10 Monate weniger vierzehn Tage und acht Stunden im Mutterleib war, das sind neun Monate und fünfzehn Tage und vier Stunden." Holl/Dummer, GCS II, 300, Zeilenkommentar zu Z. 19, bemerken: „Der von Epiph. nicht bemerkte Sinn dieser Rechnung ist, eine genaue Entsprechung zwischen dem Augenblick der Empfängnis und dem des Todes herzustellen." Insofern könnte man hier natürlich einmal mehr auf die Berechnungshypothese verweisen. Die Zahlen, die letztlich auf die Angaben bei Epiphanius abgestimmt sind – und nur er kennt einen so frühen Todestermin Jesu – bestätigen jedoch einmal mehr den Eindruck, daß die Rechnung von der Kreuzigung als Entsprechung zur Empfängnis hin zum Termin der Geburt von gegebenen Daten – einem bekannten Kreuzigungstermin und

mit der von Susan K. Roll oben angeführten Berechnungshypothese. Nachdem bereits diese Beispiele zeigen, daß zu der Zeit, als das Geburtsfest Jesu eingeführt wurde, keine Einstimmigkeit hinsichtlich der Dauer der Schwangerschaft der Maria herrschte, darf es wohl als nicht sehr glaubwürdig angesehen werden, daß eine Umwertung des ursprünglichen Geburtstermins zum Empfängnistermin zur Einführung des Geburtsfestes geführt haben könnte. Zu viele verschiedene Geburtstermine sind aufgrund einer unterschiedlichen Auffassung über die Länge der Schwangerschaft möglich, selbst wenn hinsichtlich des Termins der Empfängnis Übereinstimmung geherrscht haben sollte – aber gerade dies war, wie die Angaben bei Epiphanius zeigen, nicht der Fall.

1.5 Berechnungen in Zusammenhang mit Johannes dem Täufer

In diesem Zusammenhang muß man auch die Predigt des Ps. Epiphanios über die Jungfrau Maria als ägyptische Parallele erwähnen[33]. Auch dort findet sich eine gewisse Unabhängigkeit bei der Bestimmung von Empfängnis- und Geburtstag des Täufers sowie des Empfängnistages Jesu. Dieser Text betont das Verhältnis von exakt sechs Monaten zwischen der Empfängnis des Johannes und der Empfängnis des Erlösers. Johannes wurde nach diesem Text am 7. Hathor – das ist der 3. November – empfangen und am 27. Epep – nach julianischem Kalender ist dies der 21. Juli – geboren. Jesus wurde am 7. Parmuti – das entspricht dem 2. April – empfangen. Ein Geburtstermin wird nicht geliefert, man erhält, wenn man eine identische Zeit der Schwangerschaft für die beiden Kinder voraussetzt, den 20. Dezember als Geburtstermin. Allerdings liegen – trotz der ausdrücklichen Betonung, daß sechs Monate zwischen Jesus und Johannes liegen – die Empfängnistermine nur fünf Monate auseinander[34].

Man wird also, wenn man voraussetzt, daß diese Predigt in einer Zeit entstanden ist, in der das Weihnachtsfest bereits gefeiert wurde, den 25. Dezember als tatsächlichen Termin, der dem unbekannten Verfasser dieser Predigt vor Augen schwebte, annehmen dürfen. Diese Predigt muß in Unkenntnis der Berechnungen entstanden sein, die der Predigt des Johannes Chrysostomos zugrunde liegen. Anders sind die abweichenden Daten, deren Unstimmigkeit eigentlich dem Prediger selbst hätte auffallen müssen, nicht zu erklären. Gleichzeitig dürfte der Prediger noch kein Fest des Johannes des Täufers am 24. Juni gekannt haben.

Bereits Augustinus bezeugt ein Fest des Täufers am 24. Juni. Mehr als fraglich ist allerdings, ob man dies für die Datierung der Predigt heranziehen und aus der

---

einem vorhandenen Geburtsfest – ausgehen, nicht jedoch, daß die Übereinstimmung zwischen Kreuzigung und Empfängnis zur Einführung des Geburtsfestes geführt hätte.

[33] Ps. Epiphanios, Über Maria (Budge, 133–134).

[34] Am Rande sei bemerkt, daß auch die verschiedenen Festtermine für die Empfängnis des Täufers gegen eine Berechnungshypothese zu sprechen scheinen; vgl. hierzu H. HOLLERWEGER, Art. Johannes der Täufer. 5. Verehrung, LThK Bd. 5, ^{3}1996, 875–876.

Nichtbezeugung dieses Festes auf ihr Alter schließen darf. Über die Entwicklung dieses Festes in Ägypten ist wenig bekannt. Insofern besteht die Möglichkeit, daß ein Fest des Täufers am 24. Juni im Westen entstand und sich erst langsam im Osten durchsetzte. Dies muß selbstverständlich bei der Datierung der Predigt berücksichtigt werden. Allerdings ist einmal mehr auffällig, wie ungenau Berechnungen sind, die den Versuch unternehmen, ein Datum der Geburt Jesu in Abhängigkeit von dem Termin seiner Empfängnis zu berechnen und die teilweise auch noch diese beiden Termine aus dem Leben des Täufers für die Berechnung heranziehen.

Etwas Ähnliches läßt sich – fast möchte man ein „selbstverständlich“ hinzufügen – auch für den Bereich nachweisen, in dem man das Weihnachtsfest nicht übernahm, sondern weiterhin am 6. Januar die Geburt Jesu feierte, den armenischen Raum[35]: Von dort stammt – neben den Ausführungen des Ananias, der letztlich die Rechnung des Johannes Chrysostomos übernimmt und nur auf den 13 Tage entfernten Termin adaptiert – auch ein dem Epiphanius zugeschriebener Evangelienkommentar, der wohl im 5. Jahrhundert verfaßt wurde[36]. In diesem Evangelienkommentar werden „5½ Monate“ Zeitdifferenz zwischen Empfängnis des Johannes und Empfängnis Jesu vorausgesetzt. Die Empfängnis Jesu wird fix auf den 6. April gelegt[37]. Auch dies spricht einmal mehr dafür, daß die Empfängnisdaten Jesu und noch viel stärker des Johannes zurückgerechnet wurden ausgehend von den gefeierten Geburtsterminen, daß aber nicht – ausgehend von der Empfängnis des Johannes – die Geburt Jesu berechnet worden wäre.

1.6 Zusammenfassung

Zusammenfassend lassen sich zwei Punkte festhalten, die für die Beurteilung der Berechnungshypothese wie auch der Gründe für die Einführung eines Geburtsfestes Jesu wichtig erscheinen. Zum einen erachten gerade die Verfasser der ältesten Texte, die ein Geburtsfest Jesu bezeugen, seine Empfängnis für eher nebensächlich. Sie bieten teilweise stark variierende Termine einer Empfängnis

---

[35] An dieser Stelle soll nicht weiter diskutiert werden, daß auch die Taufe heute zum Bestand des Epiphaniasfestes in der armenisch-autokephalen Kirche gehört. Bei der Diskussion der liturgischen Entwicklung in Armenien ist zu zeigen, daß es zumindest nicht sicher ist, ob ursprünglich dieses Thema Teil von Epiphanias war. Viel scheint darauf hinzudeuten, daß ursprünglich in Armenien an diesem Tag nur der Geburt Jesu gedacht wurde.

[36] Zu diesem Text vgl. auch T. J. Talley, The Origins of the Liturgical Year, Collegeville ²1991, 98.

[37] Vgl. F. C. Conybeare, The Gospel Commentary of Epiphanius, ZNW 7, 1906, 318–332, hier 325: „…Zachariah remained until the completion of the two feasts, twelve days, and it was on Tisri 22, on the fifth day of the week ⟨that he fell dumb⟩, and on the Friday (*urbath*) he went home and came in to his wife Elisabeth and she conceived at eventide of Urbath the lightgiving torch which was to precede the sun of righteousness. So that from that day until Nisan, the 6th of April there are 5½ months.“

Jesu, die in Zusammenhang mit den unterschiedlichen Vorstellungen über die Dauer einer Schwangerschaft, die damals existierten, nicht zu einem einstimmig akzeptierten Geburtstermin geführt haben können. Auch wäre dies eine wohl für das antike Verständnis der Länge des menschlichen Lebens nicht akzeptable Berechnung der „ganzen Jahre“, die ein Mensch auf Erden verbracht hat[38]. Dies spricht dafür, daß überhaupt erst nachträglich der Termin der Empfängnis Jesu in das Blickfeld gerückt ist, daß also nicht der Geburtstag von der Empfängnis, sondern die Festlegung eines Termins der Empfängnis vom Geburtstag aus erfolgte.

Als zweiter Punkt ist ferner festzuhalten, daß gerade diese Autoren davon überzeugt zu sein scheinen – es sei nur auf Epiphanius und seinen Streit mit den Alogern verwiesen –, daß es sich bei dem Fest am 6. Januar bzw. 25. Dezember um den historisch verbürgten Tag der Geburt des Herrn handelt[39]. Insofern wird man der Frage nicht ausweichen können, ob nicht ein gewisser Historismus an der Einführung des Weihnachtsfestes bzw. des Epiphaniasfestes beteiligt war. Dieser Historismus und die Begeisterung für das Leben Jesu, so könnte man behaupten, scheint ja doch das vierte Jahrhundert geprägt zu haben. Es sei nur auf die Frömmigkeit Konstantins[40], die Tätigkeit der Helena, der Mutter Konstantins des Großen, im Heiligen Land[41] oder die Pilgerfahrt der Spanierin Egeria[42] verwiesen. Dieses im vierten Jahrhundert verstärkt auftretende Interesse am Leben Jesu, das in derartigen Pilgerfahrten seinen Ausdruck findet, könnte natürlich als Frömmigkeitsform mit zur Entstehung eines Geburtsfestes Jesu beigetragen haben. Dies könnte zwar grundsätzlich einen Hinweis auf mögliche Gründe für die Einführung des Festes geben, die Wahl des Termins wird hierdurch jedoch

---

[38] Für diesen Gedanken siehe Botte, Origines, 61: „Ce n’est pas avec des idées savantes qu’ils ont raisonné, mais avec des idées populaires. Et le bon sens populaire n’a jamais imaginé qu’il faille ajouter à l’âge des gens les moins qu’ils ont passé dans le sein de leur mère.“

[39] Dies widerspricht allerdings der modernen Sicht; vgl. A. Bludau, Die Pilgerreise der Aetheria, SGKA 15/1 u. 2, Paderborn 1927, 81: „Darüber, daß weder dem 6. Januar noch dem 25. Dezember die Bedeutung eines historischen Datums zukommt, herrscht unter den Liturgikern der Gegenwart Einmütigkeit.“

[40] Vgl. hierzu auch H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, AAWG.PH 34, Göttingen 1954, 400: „Folgt man Konstantins Gottesgedanken und fragt, wo vor allem er es mit Gott zu tun zu haben glaubt, so haftet – um damit zu beginnen – für ihn die Heiligkeit zuerst an Zeichen, Stätten und Tagen.“

[41] Erwähnenswert scheint in diesem Zusammenhang der von ihr veranlaßte Bau der Kirche über der Geburtsgrotte in Bethlehem und die ebenfalls auf die von ihr initiierte Bautätigkeit zurückgehende Basilika am Ölberg; beide Orte sind mit dem Leben Jesu aufs Engste verbunden und sind somit Spiegelbilder einer Frömmigkeit im vierten Jahrhundert, die möglicherweise mit dazu beigetragen hat, daß ein Geburtsfest Jesu Eingang in die Liturgie fand; vgl. hierzu u. a. Lietzmann, Geschichte 3, 137; man wird die Frage stellen müssen, ob nicht Johannes Cassian während seines Aufenthaltes in Bethlehem auch in dieser Kirche die Liturgie feierte; vgl. hierzu u. a. K. S. Frank, Johannes Cassian über Johannes Cassian, RQ 90, 1995, 183–197, hier 193.

[42] Vgl. hierzu G. Röwekamp, Art. Egeria, LACL ^{3}2002, 214–215; E. Enns, Art. Egeria (Aetheria), LThK Bd. 3, ^{3}1995, 464.

noch nicht hinreichend erklärt. Auffällig ist weiter, daß Epiphanius einen weiteren Termin des Lebens Jesu, seine Kreuzigung, mit einem Äquinoktium in Verbindung bringt. Dies scheint natürlich als erstes den Befürwortern der religionsgeschichtlichen Hypothese gelegen zu kommen, läßt sich doch auf einen ersten, oberflächlichen Blick erst recht eine Parallele zwischen Sonnenverehrung und dem christlichen Kult ziehen. Allerdings werden sich im weiteren Verlauf der Untersuchung die Indizien verdichten, daß dies eine zu einfache Sicht der historischen Abläufe ist.

2. Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist

2.1 Geht der religionsgeschichtliche Ansatz von der falschen Frage aus?

Einleitend muß die Frage aufgeworfen werden, ob die religionsgeschichtliche Hypothese für die Entstehung des Weihnachts- und des Epiphaniefestes, so plausibel sie auf den ersten Blick erscheinen mag[43], in ihren Voraussetzungen einen impliziten Fehler aufweist[44]. Hierfür muß zuerst der Ansatz, dem ein systemimmanenter Fehler unterstellt wird, explizit dargestellt werden.

Grundsätzlich gilt, daß die christliche Kirche dazu beigetragen hat, „die Pluralität kaiserzeitlicher Kulte durch eine einheitliche neue Religion abzulösen.“[45] Dieser Prozeß fand im vierten Jahrhundert statt, und in eben diesem Jahrhundert entstand das Geburtsfest Christi in seiner östlichen und westlichen Ausgestaltung,

---

[43] Siehe auch nur BOTTE, Origines, 62: „Dans le cas de la Noël, il n’y a rien d’angoissant: l’Église a voulu opposer à une fête païenne une fête chrétienne.“ G. HALSBERGHE, The Cult of Sol Invictus, EPRO 23, Leiden 1972, 171: „Even the reign of Julian and his effects to play off the cult of Helios-Mithras and Christianity against each other, did not amount to more than an intermezzo. Little by little Christianity, the unflinching rival, interpreter of the dogma of the true Invincible Sun and the Sun of Justice, *Sol Iustitiae*, and neighbourly love, triumphed over these human fictions.“ Vgl. ferner HOLL, Ursprung, 154: „Mir genügt es, festgestellt zu haben, daß in Aegypten am 6. Januar zwei Festfeiern begangen wurden, die für die christliche Epiphanienfeier das nach allen Seiten hin ausreichende Vorbild liefern. Die christliche Kirche hat wohl um so weniger Bedenken getragen, das volkstümliche ägyptische Fest zu übernehmen, weil der Gott, um den es sich handelte, nicht ein mit bestimmten Zügen ausgestatteter, sondern die farblose Gestalt des Aion war. Aber sie ging dann darauf aus, einen restlosen Ersatz zu schaffen. So kam sie dazu, ihr Epiphanienfest mit jener Ueberfülle von Beziehungen zu beladen.“ Siehe ferner RICKERT, Sonnengott, 12: „Der alte Festtagstermin der unbesiegbaren Sonne wurde, wie so vieles aus der Antike, offensichtlich christlich überprägt mit dem Geburtsfest Christi, der Sonne der Gerechtigkeit oder der Sonne des Heils, wie man ihn in Übernahme der antiken Sol-Beinamen nannte.“

[44] Vgl. hierzu auch A. HÄUSSLING, Rez. M. Wallraff, Christus verus Sol, ALW 45, 2003, 153–154, hier 153, der zur Frage der Entstehung des Weihnachtsfestes bemerkt: „Dem Rezensenten scheint, daß wir derzeit noch nicht über die richtige Fragestellung verfügen.“

[45] Vgl. C. MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt 1997, 11 (vgl. auch die überarbeitete Fassung: C. MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006).

wobei das östliche Geburtsfest innerhalb eines Austauschprozesses zwischen Ost und West sehr rasch vom westlichen Weihnachtsfest verdrängt wurde – daß sich Jerusalem sehr lange gegen das Weihnachtsfest wehrte und Armenien eine Sonderstellung genießt, darf an dieser Stelle als bekannt vorausgesetzt werden.

2.2 Das Christentum im vierten Jahrhundert

Die grundsätzliche Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, bezieht sich auf das Verhältnis dieser beiden Feste zur Grundstruktur und zum Wesen des Christentums im vierten Jahrhundert. Es legt sich natürlich nahe, heidnische Parallelen für dieses eine Fest in zwei Gestalten zu suchen – und für das Epiphaniefest werden derartige Parallelen sogar von einem der frühesten Zeugen dieses Festes, Epiphanius von Salamis, geliefert. Allerdings stellt sich die Frage nach dem tatsächlichen Verhältnis dieser Parallelen zum christlichen Fest, das wohl vielschichtiger ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat[46]. Die Frage ist, ob nicht vieles in der Beurteilung dieses Verhältnisses von

---

[46] Oftmals wird jedoch ein direktes Abhängigkeitsverhältnis christlicher Neuerungen von heidnischen Praktiken gesehen; vgl. auch nur P. F. BRADSHAW, Art. Gottesdienst IV. Alte Kirche, TRE 14, 1985, 39–42, hier 40–41: „Während die frühen Christen sich in Opposition zur Welt sahen und unter Betonung ihres Andersseins jeden Kompromiß mit dem Heidentum und seinen Gebräuchen vermieden, wurde die Kirche im 4. Jh. zu einer öffentlichen Institution *in* der Welt… So fanden z. B. die gewöhnliche Sprache, Form und Metaphorik zeitgenössischer Gebete Eingang in die christliche Liturgie; man begann, Substanzen wie geweihtes Salz und Weihrauch zu verwenden, und übernahm heilige Stätten als Standorte christlicher Kirchen und heidnische Feste als Daten christlicher Feste – mit allen Gefahren des Synkretismus, die eine solche Öffnung mit sich bringen mußte.“ Vgl. zur Frage der Übernahme von Weihrauch in die christliche Liturgie HOLL, Ursprung, 130: „Da diese Liturgie zu Beginn des Gottesdienstes eine Räucherung vorschreibt, drängt sich die Vermutung auf, daß die Einführung des Weihrauchs, gegen den die alte Kirche eine so entschiedene Abneigung hegte… mit dem Aufkommen des Epiphanienfestes in Verbindung stand. Unter den Geschenken der Magier befand sich auch Weihrauch!“ Noch Augustinus wendet sich gegen die Verwendung von Weihrauch; vgl. *s. Dolbeau 23,18* (Dolbeau 399–401): *Nemo ergo iam dicat: ‚Ecce magi tus dederunt Christo, quare non et nos turificamus Christo?‘ Primo adtendite quia magi tus dederunt, non incenderant.* „Keiner möge folglich sagen: ‚Siehe, die Magier gaben Christus Weihrauch, warum opfern nicht auch wir Weihrauch Christus?‘ Zuerst gebt acht, weil die Magier Weihrauch gebracht haben, nicht angezündet haben.“ Siehe auch F. DOLBEAU, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996, 585–586: „La mention de l'encens fournissait un second argument aux adversaires du christianisme. Pourquoi, demandaient les païens, rejeter nos sacrifices d'encens, alors que Jésus lui-même a agrée une telle offrande?“ Siehe auch BORELLA, Natale, 68: „Avremmo un precedente importantissimo per la festa del battesimo di Gesù in Egitto, se fosse sicura l'ipotesi di Coquin; secondo questi, prima del patriarcato di Atanasio (iniziato nel 328) i cristiani d'Egitto celebravano una festa liturgica in gennai, in cui si commemorava il battesimo di Gesù, e quasi certamente, la sua incarnazione; la festa del 6 gennaio appare come la sostituzione d'una festa della crescita delle acque del Nilo; non à la risurrezione di Osiris che viene celebrata, ma il battesimo di Gesù.“ Siehe ferner M. GIEBEL, Kaiser Julian Apostata: Die Wiederkehr der alten Götter, Düsseldorf 2002, 130: „Doch trug die Kirche wirklich einen endgültigen Sieg davon? Sie

christlichem und heidnischem Festbrauch letztlich in einer möglicherweise falsch akzentuierten Sicht der konstantinischen Wende seine Wurzeln hat[47], indem eine Wesensveränderung der Kirche durch diese Wende vorausgesetzt wird[48]. Grundsätzlich muß festgehalten werden, daß vieles, was als religionsgeschichtliche Parallele gesehen wird, in den Bereich der Urmotive religiöser Ausdrucksformen gehört[49]. Auch ist auf die, um es vorsichtig zu formulieren, nicht immer nur positive Haltung der Kirchenväter gegenüber heidnischen Feiern und Überlieferungen hinzuweisen[50].

Für die Vertreter der religionsgeschichtlichen Hypothese steht fest, daß verschiedene heidnische Feste den beiden altkirchlichen Geburtsfesten, dem

---

begann sehr bald mit der ‚Heimholung' des paganen Erbes und führte Christus ein als die ‚Sonne der Gerechtigkeit', mit seinem Geburtstagsfest am 25. Dezember."

[47] Vgl. hierzu auch A. W. ZIEGLER, Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. 1. Band: Geschichte: Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit, München 1969, 128: „Aus heutiger Sicht wird die Befreiungstat Konstantins mancherorts anders beurteilt, sie wird ein Abfall vom Ideal der Urkirche, ein Sündenfall der Kirche genannt und der Schutz des römischen Staates wird als lästig, betäubend und erdrückend bezeichnet." Vgl. zu Weihnachten und einem möglichen Einfluß des Kaisers auch J. GAILLARD, Noël: memoria ou mystère? Aux origines de la fête de Noël, MD 59, 1959, 37–59, hier 41: „Tandis que l'empereur Constantin se servait de cette rencontre dans l'intention de réconcilier les deux cultes, les docteurs chrétiens, à la suite de saint Ambroise, y virent une confrontation, plutôt qu'une conciliation: en associant la pensée du Christ naissant au temps du ‚soleil nouveau', la foi au Rédempteur affirmait le règne cosmique du Seigneur Jésus et la défaite du *Sol invictus*."

[48] Siehe auch nur MOHRMANN, Epiphania, 268: „Nous constatons ici le même phénomène que pour ἐπιφάνεια et ce n'est pas par hasard, me semble-t-il, que les deux fêtes, *Natalis* et Ἐπιφάνεια, sont apparues à peu près vers la même époque en Orient et en Occident: toutes les deux correspondaient à l'état d'esprit postérieur à la paix de l'Église."

[49] Vgl. PAX, Art. Epiphanie, 891, der mit Bezug auf die Stimme, welche Augustinus hört, bemerkt: „Die Frage, inwieweit es sich bei Augustin um eine Fiktion… oder eine Realität handelt…, beweist zur Genüge, mit welcher Vorsicht religionsgeschichtliche Parallelen als Beweis für gegenseitige Abhängigkeit benutzt werden dürfen, da viele im (sic!) Bereich der Urmotive gehören." Auch bei den Darstellungen der Maria scheint manchmal das Urmotiv mit einer tatsächlichen Abhängigkeit verwechselt zu werden; vgl. hierzu M. KRAUSE, Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals, in: M. KRAUSE (Hg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die Koptische Kultur, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4, Wiesbaden 1998, 81–116, hier 85: „Die überaus beliebte Darstellung der ihren Sohn Harpokrates stillenden Isis lebt in der christlichen Ikonographie in der stillenden Gottesmutter Maria Lactans weiter." Falls diese Annahme richtig sein sollte, müßte entweder eine Abhängigkeit aller westlichen Darstellungen einer Maria Lactans von den ägyptischen Vorbildern oder eine extrem weite Verbreitung und Beliebtheit des Isis-Kultes im westeuropäischen Raum angenommen werden, welche die Ähnlichkeit einer Maria Lactans zur Isis Lactans auch in all den Gebieten erklären könnte, die nicht genuine Heimat des Isis-Kultes waren. Beides scheint sachlich nicht zutreffend. Immerhin dürfte doch wohl die Mutter, die ihr Kind nährt, in den Bereich der alltäglichen Erfahrungen des damaligen Menschen gehört haben. Daß dies sich dann auch in der Ikonographie niederschlägt, scheint wohl eher für einen „Sitz im Leben" als für eine konkrete Abhängigkeit zu sprechen.

[50] Vgl. K. ROSEN, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, JAC 40, 1997, 126–146, hier 128: „Es war üblich, die Religion des Gegners als μανία und νόσος zu bezeichnen. Die Heiden belegten damit das Christentum und die Christen das Heidentum."

Weihnachts- und dem Epiphaniefest, sachlich vorausgehen und die Entstehung der beiden Feste verursacht sowie deren Entwicklung stark beeinflußt haben[51]. Dies sei bereits auf der philologischen Ebene offenkundig[52]. Die etwas gemäßigtere Form dieser Hypothese läßt zusätzlich gewisse innerkirchliche Überlegungen gelten, die ebenfalls einen Einfluß auf die Einführung gehabt haben, der Akzent liegt jedoch weiterhin auf dem Verhältnis des christlichen zu den vor- bzw. außerchristlichen Festen, die in irgendeiner Form Vorläufer der christlichen Feier gewesen sein sollen. Die Frage, die von den Vertretern dieser Forschungsrichtung gestellt wird, engt die grundsätzliche Problemstellung darauf ein, welches heidnische Fest (beziehungsweise welche heidnischen Feste) dem jeweiligen christlichen Fest zugrunde liegen. Dabei wird vorausgesetzt, daß ein heidnisches Fest dem christlichen Fest vorausgeht. In einigen Weihnachtspredigten finden sich auch tatsächlich teilweise Formulierungen, die sich dahingehend deuten lassen. Die Bedingungen für die Übernahme eines heidnischen Festes in einem christianisierten Gewande bzw. für die Parallelbildung eines christlichen Festes, um einem heidnischen Fest Konkurrenz zu machen, werden dabei nicht weiter reflektiert. Und es ist fraglich, ob diese Bedingungen im vierten Jahrhundert tatsächlich so waren, daß eine einfache Übernahme eines heidnischen Festes problemlos möglich gewesen wäre[53]. Ja, teilweise geht man

---

[51] Vgl. auch nur P. JOUNEL, Die Weihnachtszeit, HLW (M), Freiburg 1965, 265–276, hier 266: „Erst im Lauf des 4. Jh. wird das Kommen des Herrn zu den Menschen festlich begangen. Es handelte sich dabei weniger um ein Jahresgedächtnis im engeren Sinn als darum, die heidnischen Feste der Wintersonnenwende zu bekämpfen, die in Rom am 25. Dezember und in Ägypten am 6. Januar gefeiert wurden.“ Siehe auch P. JOUNEL, Le temps de Noël, in: A. M. MARTIMORT, L'Église in Prière. Introduction à la Liturgie, Paris 1983 (= I. H. DALMAIS/ P. JOUNEL/A. G. MARTIMORT [Hgg.], La Liturgie et le Temps IV) 91–123, hier 91–92. Vgl. ferner auch R. GRYSON, Les sermons ariens du *Codex latinus monacensis 6329*. Étude critique, REAug 39, 1993, 333–358, hier 341: „Dans la première moitié du IV[e] siècle, l'Occident comme l'Orient ne connaissaient qu'une seule fête de la manifestation du Seigneur, liée au solstice d'hiver; elle était célébrée le 25 décembre en Occident (sauf peut-être en Gaule), le 6 janvier en Orient, à cause de l'occurrence de fêtes païennes différentes dans les deux cas.“ Siehe ferner N. M. DENIS-BOULET, Das Kirchenjahr, CiW 9/6, Aschaffenburg 1960, 48: „Als Konstantin bekehrt war, mußte aus diesem Fest der Geburt (*dies natalis*) des Tagesgestirns das Fest der Geburt Christi werden, dessen Symbol die Sonne im Kosmos darstellt.“ Siehe ferner MEYER, Weihnachtsfest, 2–3: „Andererseits liegt es von vornherein nahe, daß ein so volkstümliches Fest mit all seinem Brauch wohl eben aus uralter griechischer, römischer und germanischer Volksreligion herstammen wird und erst nach und nach ein christliches Fest geworden ist. Das ist aber keine Unehre für das Fest; es ist so eine rechte Verbindung von Christentum und Volkstum.“

[52] MOHRMANN, Epiphania, 267: „Il n'est pas possible d'étudier ici de façon approfondie le rapport de la fête de Noël avec le *Natalis Solis Invicti* du Bas Empire… Le nom seul de la fête: *natalis* – jour de naissance suffit à montrer l'influence profane.“

[53] Man vergleiche auch nur die Haltung des Sohnes Konstantins zu den heidnischen Kulten; siehe MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern, 44: „Sein Sohn Konstantius II. wich deutlich von dieser Toleranzpolitik ab, untersagte 341 ‚den Wahnsinn der (heidnischen) Opfer‘ und befahl 346 (oder 354), Zuwiderhandlungen mit dem Schwert zu ahnden sowie die paganen Tempel zu schließen und den Zutritt zu ihnen zu verbieten.“ Ist dies wirklich der Nährboden, auf dem ein heidnisches Fest in leichter Verkleidung und doch offen erkennbar im Kreis des liturgischen

sogar davon aus, daß es synkretistische Tendenzen unter Konstantin waren, welche die Einführung des Weihnachtsfestes begünstigten[54]. Für die Richtigkeit dieser – meist stillschweigend vorausgesetzten und nicht weiter begründeten – Annahme lassen sich auch tatsächlich genügend Hinweise anführen, die sich entsprechend auslegen lassen. Deswegen zählt diese Entstehungshypothese auch bei weitem mehr und überzeugtere Anhänger als die Berechnungshypothese. Kritische Stimmen aus früherer Zeit verhallen dabei oftmals ungehört[55].

2.3 Die Polemik des Arnobius von Sicca

Eine, wenn auch sehr leicht überhörbare, leise Anfrage an diese Hypothese ist natürlich aus der Polemik des Arnobius von Sicca abzuleiten, der Anfang des vierten Jahrhunderts die Feier des Geburtstages der Tellus lächerlich macht[56]. Doch seine Texte stammen aus einer Zeit, in der es noch kein Geburtsfest Jesu

---

Jahres der Kirche aufgenommen werden und dort wachsen und gedeihen kann? Werden dann nicht viele Fromme gegen diesen „Frevel an heiliger Stätte" protestieren haben? Und so muß einmal mehr gefragt werden, warum erst dieser Protest so schwer nachzuweisen ist?

[54] JOUNEL, Weihnachtszeit, 266–267: „Die Wahl des Datum und des Ortes sowie die deutlichen Zeugnisse der Väter von der Lichtsymbolik… stellen die Absicht der Kirche außer Frage: An die Stelle des Festes des ‚Sol invictus', der das letzte Bollwerk des Heidentums versinnbildete, sollte ein christliches Fest gesetzt werden. Die Einführung eines Festes des ‚Natale Christi' am Tag des ‚Natalis Invicti' paßte überdies zu der großen synkretistischen Idee Konstantins. Der Kaiser… konnte es nur begrüßen, wenn sich die Gläubigen der beiden Kulte in der jährlichen Feier desselben Tages begegneten." Siehe auch A. STRITTMATTER, Christmas and Epiphany: Origins and Antecedents, in: Thought 17, 1942, 600–626, hier 612–613; siehe auch O. CULLMANN, Der Ursprung des Weihnachtsfestes, Zürich 1960, 27–28: „Sicher wird allerdings das bewusste Streben des Kaisers *Constantin des Grossen*, Sonnenkult und Christuskult zu vereinen, auch mitgespielt haben. Es darf wohl heute als ausgemacht gelten, dass Constantin weniger Christ als bewusster ‚Synkretist' gewesen ist, d.h., dass er eine Synthese zwischen dem Christentum und den wertvollen Elementen des Heidentums erstrebte." Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang auch darauf hinweisen, daß offensichtlich Anfang des 4. Jahrhunderts ein dem Sol invictus in besonderer Weise geweihter Tag der 18. November war; auch dies wirft zumindest ein eher merkwürdiges Licht auf ein tief verwurzeltes und reichsweites Fest dieses Gottes am 25. Dezember; vgl. W. WEBER, Das Kronosfest in Durostorum, ARW 19, 1919, 216–341, hier 325: „Der Festtag des Sonnengottes am 18. November ist der Neujahrstag der Provinz Syrien, in der die Sonnenreligion heimisch ist, in vorkonstantinischer Zeit gewesen." Für eine Inschrift aus der Zeit zwischen 317 und 322 vgl. ebd. 324. Siehe hierzu auch S. WEINSTOCK, Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyreracten, in: A. STUIBER / A. HERMANN (Hgg.), Mullus. FS Th. Klauser, JAC.E 1, Münster 1964, 391–400, hier 394; zu Weber vgl. ferner W. HARTKE, Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtsfest, SSA 6, Berlin 1956, 18–19.

[55] So kritisiert bereits Thomas von Edessa die Behauptung, daß ein derartiges Abhängigkeitsverhältnis von christlichem und heidnischem Fest bestünde (DIETTRICH, Bericht, 201): „Denn die Kirche hat nicht eine derartige Gewohnheit, daß sie außerkirchliche Feste alljährlich weiht. Sonst hätte es sich geziemt, daß sie nicht allein die (Feste) der Heiden weihte, sondern auch die aller Religionen, aus denen sie gesammelt wurde, und besonders alle (Feste) des Judentums, sintemal von dort der Anfang war."

[56] Vgl. Arn. *Adv. Nat.* VII,32 (CSEL 4, 266, Reifferscheid); siehe hierzu auch FÖRSTER, Feier, 92–94.

gegeben hat. Der Konsens innerhalb des Christentums muß sich in der Zeit nach Arnobius ganz offensichtlich geändert haben, und es scheint sogar ein überzeugendes Argument dafür zu geben, daß dieser Meinungsumschwung innerhalb des Christentums letztlich sogar zu erwarten war. Viel spricht dafür, daß die sogenannte konstantinische Wende[57] der Zeitpunkt war, an dem dieser Meinungsumschwung erfolgte. Und, so kann man argumentieren, dieser Meinungsumschwung wäre sogar zu erwarten gewesen.

Die historische Situation ist offensichtlich und scheint gleichzeitig als solche die Vorgänge um das Geburtsfest Jesu erklären zu können: Zur Zeit des Arnobius wurde der Geburtstag Jesu nicht gefeiert, deswegen kann dieser – doch eher in Dingen des Glaubens vergleichsweise ungebildete – christliche Autor auch noch grundsätzlich gegen die Feier des Geburtstages der Tellus polemisieren[58]. Die Christenheit war zu seiner Zeit noch eine verfolgte und oftmals mißverstandene Minderheit, die nur begrenzt in Kontakt mit der damaligen Bevölkerung stand. Ihr wurden fehlende Staatstreue und aufrührerische Tendenzen unterstellt. Im Gegensatz hierzu sahen sich die Christen im Besitz der Wahrheit, während die restliche Gesellschaft im Dunkel des Irrtums verharrte. Die Betonung der Besonderheit des Christentums führte zur strikten Ablehnung heidnischer Feste, ja zur grundsätzlichen Ablehnung des Heidentums als verfehlter Form der Religionsausübung[59].

2.4 Die Wende – Das Christentum als tolerierte Religionsgemeinschaft

Kaiser Konstantin brachte dann die Wende, seine Entscheidung, die Kirche zu einer tolerierten Religionsgemeinschaft zu machen, mit der er selbst sympathisierte und die unter ihm wohl nur aus Rücksicht vor der Stärke der alten Religionen des Reiches nicht zur alleinigen Religionsgemeinschaft des Römischen Reiches aufsteigen konnte, führte die Kirche aus dem Ghetto von Abgrenzung und Verfolgung heraus. In den auf diese Ereignisse folgenden Jahrzehnten traten viele nicht nur aus Überzeugung, sondern auch aus Opportunismus zum Christentum über. Aus der vergleichsweise kleinen Gruppe der

---

[57] Zur Problematik der Einteilung der Geschichte der Alten Kirche in „vor-" und „nach-" konstantinisch vgl. MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern, 43–44.

[58] Dies sollte jedoch gleichzeitig zur Zurückhaltung beim Versuch einer zu frühen Datierung des Weihnachtsfestes mahnen.

[59] Arnobius verfaßte seine sieben Bücher *Adversus Nationes* zu großen Teilen zwischen den Jahren 303 und 305 und damit während der diokletianischen Verfolgung; er läßt sich über die grundsätzliche *impietas* des traditionellen Götterglaubens aus. Vgl. hierzu R. JAKOBI, Art. Arnobius der Ältere (von Sicca), LACL ^{3}2002, 62–64, hier 63: „In wohlkalkulierter Disposition, in der die Invektive gegen den röm(ischen) Opferritus konvergiert mit einer Polemik gegen einen dem Götzendienst geschuldeten Imperialismus, offenbart A(rnobius) die eigentliche Stoßrichtung und den Anlaß des Werkes, die Auseinandersetzung mit den Opferbestimmungen des 4. Christenediktes."

von ihrem Glauben überzeugten Christen war eine Volkskirche mit all dem geworden, was eine derartige Gemeinschaft von Gläubigen auszeichnet. Doch mit der Bildung einer Volkskirche scheint sich die Situation dramatisch zu ändern: Um die Menschen dort abzuholen, wo sie sind, um eine moderne Formulierung für diese wissenschaftliche Hypothese zu verwenden, führt man ihnen vertraute Feste auch im Christentum mit anderem Namen ein, damit sie sich dort heimisch fühlen. Indem man heidnische Feste „tauft", gibt man diesen Fernstehenden eine Heimat im Christentum und erleichtert ihnen die Konversion. Hierfür kann man auch auf die „römische Befindlichkeit" verweisen, der typische Bürger des römischen Reiches zur Zeit Jesu dürfte – zumindest einen gewissen – Hang zum Synkretismus gehabt haben[60]. Deswegen muß sich, so die Argumentation, das Christfest aus einem heidnischen Parallelfest entwickelt haben. Insgesamt läßt sich auch tatsächlich auf verschiedenen Ebenen ein Weiterleben paganer und vorchristlicher Traditionen im Christentum belegen. Man kann auf verschiedene von den Kirchenvätern bekämpfte Praktiken verweisen, die letztlich aus vorchristlicher Zeit stammen und als kulturelles Strandgut in das Christentum aufgenommen wurden. Ein sicherlich nicht unwichtiger Zeitpunkt für die Übernahme derartiger Praktiken war das vierte Jahrhundert, in dem viele Heiden Christen wurden, in dem sich auch tatsächlich eine Diskussion um die Berechtigung der Übernahme diverser Praktiken findet, die von einer ganzen Reihe von Theologen als unchristlich empfunden worden waren und deren Ablehnung sich in den Predigten und Traktaten belegen läßt.

Insofern scheint natürlich gerade dieses Jahrhundert prädestiniert, auch ein Geburtsfest Jesu, aufbauend auf den entsprechenden heidnischen Parallelfesten, einzuführen. Und das scheint ja auch geschehen zu sein. Allem Anschein nach darf die religionsgeschichtliche Hypothese eine starke Evidenz für sich reklamieren.

Aufgrund des offensichtlichen Anscheins, daß sich die Dinge so entwickelt haben müssen, wie es aufgrund einer – möglicherweise einseitigen – Auswertung der Quellen plausibel erscheint, wird eine grundsätzliche Frage nicht gestellt. Zwei Argumentationsstränge lassen sich dabei feststellen: Einerseits lassen sich einigermaßen plausible Parallelfeste anbieten, die sich als mögliche Vorgänger der beiden christlichen Feste geradezu aufdrängen, andererseits scheinen die alternativen Erklärungsmodelle noch weniger Überzeugungskraft zu besitzen. Dieser Umstand führt dazu, daß die grundsätzliche Frage nach den

[60] Vgl. Markschies, Zwischen den Welten wandern, 53: „Ein Grieche oder ein Römer, der nichts von Judentum und Christentum wußte, hätte sich in der frühen Kaiserzeit kaum vorstellen können, daß ‚ein Mensch die Religion seiner heimatlichen Polis und seiner Ahnen preisgeben könne, um sich exklusiv und mit ganzem Herzen einer davon verschiedenen Religion anzuschließen'. Das hing natürlich am fehlenden Exklusivitätsanspruch der Götter eines polytheistischen Pantheons… Die Religionsgeschichte der Stadt Rom bot durch Integration vor allem ursprünglich griechischer oder orientalischer Gottheiten mehrfache Gelegenheiten, nun auch anderen Herren (und Herrinnen) zu dienen."

Bedingungen einer Übernahme heidnischer Feste in das Christentum im vierten Jahrhundert aus dem Blick verloren wird. Und die – wenn auch umgestaltete und getaufte – Übernahme eines heidnischen Festes in das Christentum scheint einen sehr problematischen Sonderfall der Übernahme dessen darzustellen, was an heidnischen Elementen – vielleicht sollte man etwas vorsichtiger diese Elemente als „vorchristlich“ bezeichnen – in das Christentum gelangt ist. Und gerade deswegen bleibt eine Reihe von Fragen nicht nur unbeantwortet, sondern sogar ungestellt, wenn man die religionsgeschichtliche Hypothese als das Erklärungsmodell gelten läßt, das schlüssig begründen soll, wie es zur Einführung der beiden Geburtsfeste im vierten Jahrhundert gekommen sein mag.

2.5 Hinweise auf Parallelen zwischen heidnischen und christlichen Festen

Natürlich mag man einwenden, daß doch bereits eine Glosse zu Dionysios bar Salibi[61], die wohl erst nach dem 12. Jahrhundert angebracht wurde, die Verbindung zwischen dem Weihnachtsfest und dem heidnischen Sol-invictus-Fest ausdrücklich hergestellt hat[62], daß bereits Thomas von Edessa im 6. Jahrhundert eine derartige Beziehung thematisiert, diese allerdings – im Gegensatz zur

---

[61] Vgl. WALLRAFF, Christus, 174, der die Stelle zitiert: „Die Ursache, weshalb die Väter das Fest des 6. Januar [Epiphanie] abänderten und auf den 25. Dezember verlegten, war folgende. Die Heiden pflegten nämlich am 25. Dezember das Fest des Geburtstages der Sonne… zu feiern und zu Ehren des Festes Feuer anzuzünden. An dieser Lustbarkeit und an diesem Schauspiel ließen sie auch das Christenvolk teilnehmen. Da nun die Lehrer [der Kirche] die Wahrnehmung machten, daß die Christen durch dies [heidnische Fest] angezogen wurden, trafen sie Vorsorge und begingen an diesem Tage [25. Dez.] fortan das Fest der wahren Geburt…, am 6. Januar aber das Fest der Erscheinung (Epiphanie…). Und so hielten sie fest an diesem Brauch bis zum heutigen Tage zugleich mit der Sitte, Feuer anzuzünden.“ Siehe auch S.K. ROLL, The Debate on the Origins of Christmas, ALW 40, 1998, 1–16, hier 6, die zu diesem Text bemerkt: „A curious statement of the basic tenet of this position can be found in a text far too late to be counted among the patristic evidence, and far too early to be of significant value for scholarly argumentation.“ Siehe auch BOTTE, Origines, 66.

[62] Die Überlegungen des Glossators entsprechen den Ausführungen von HALSBERGHE, Sol Invictus, 174: „The question of the influence of the cult of Deus Sol Invictus on Christianity is highly controversial, but must be mentioned for the sake of completeness. The authors whom we consulted on this point are unanimous in admitting the influence of the pagan celebration held in honour of Deus Sol Invictus on the 25th of December, the *Natalis Invicti*, on the Christian celebration of Christmas. This influence is held to be responsible for the shifting to the 25th of December of the celebration of the birth of Christ, which had until then been held on the day of Epiphany, the 6th of January. The celebration of the birth of the sun god, which was accompanied by a profusion of light and torches and the decoration of branches and small trees, had captived the followers of the cult to such a degree that even after they had been converted to Christianity they continued to celebrate the feast of the birth of the sun god. The Church Fathers of the fourth century saw this as a danger, and shifted the celebration of the birth of Christ to that day and informed the Christians that from then on it would be held in honour of the true sun god, Sol Iustitiae, who had created the world and everything in it.“

Glosse bei Dionysios bar Salibi – als nicht dem kirchlichen Handeln entsprechend ablehnt[63]. Allerdings ist die Glosse bei Dionysios bar Salibi zeitlich weit von dem historischen Entstehungszusammenhang des Weihnachtsfestes entfernt. Nachdenklich sollte in diesem Zusammenhang besonders der Umstand stimmen, daß Beda Venerabilis, der ja doch bedeutend früher als Dionysios bar Salibi lebte[64], Anfang des 8. Jahrhunderts den Namen des Osterfestes fälschlicherweise mit einer heidnischen Ostergöttin in Verbindung brachte[65]. Dies legt natürlich die Vermutung nahe, daß in gleicher Weise die von Dionysios bar Salibi gebotene Erklärung kein *fundamentum in re* besitzt.

Bereits im 8. Jahrhundert wurde ein zentrales christliches Fest von einem Kirchenmann fälschlicherweise mit einer heidnischen Überlieferung in Verbindung gebracht, das sicherlich jüdische und nicht heidnische Wurzeln hat. Es handelt sich bei Ostern um das zentrale Fest des Christentums. Auch verfolgt Beda Venerabilis im Gegensatz zu dem Glossisten bei Dionysios bar Salibi keine besondere Agenda, es geht vielmehr nur um die Erklärung des Namens, den das Fest erhalten hat. Im Gegensatz dazu verfolgt der Glossist zu Dionysios bar Salibi ein ähnliches Ziel wie Ananias der Rechner, der im Zusammenhang mit der Entwicklung in Armenien zu diskutieren ist: Das Weihnachtsfest soll gegenüber dem Epiphaniefest diskreditiert werden[66]. Was die Gründe des Syrers für dieses Vorgehen sind, muß offen bleiben. Allerdings liegt es nahe, daß es die Kenntnis des ursprünglichen östlichen Termins ist, die durch die Verwendung der Hymnen des Ephraem weiterhin am Leben gehalten wird, die den Syrer zu seiner kritischen Haltung gegenüber Weihnachten bewegt. Der Armenier Ananias hingegen verteidigt die östliche Überlieferung, nach der ursprünglich

---

[63] Vgl. hierzu DIETTRICH, Bericht, 201.

[64] Er starb im Jahr 735; die Orte seines Wirkens waren Wearmouth und später Jarrow; vgl. hierzu H. VOLLRATH, Art. Beda Venerabilis, LThK Bd. 2, [3]1994, 116–117; siehe auch H. SCHNEIDER, Art. Beda Venerabilis, LACL [3]2002, 120–124.

[65] Vgl. hierzu G. VISONÀ, Art. Ostern/Osterfest/Osterpredigt. I. Geschichte, Theologie, Liturgie, TRE Bd. 25, 1995, 517–530, hier 518–519: „Deutsch *Ostern*, englisch *Easter* geht auf althochdeutsch *ostara*, altenglisch *ēastre* (Morgenstunde) zurück, weist jedoch nicht, wie eine von Beda Venerabilis (de temporum ratione 15) in Umlauf gebrachte Vorstellung annimmt, auf eine heidnische Morgengöttin hin, sondern gibt das lateinische *albae*, *in albis* (im Sinne von „bei Sonnenaufgang", althochdeutsch „zu den ostarun") wieder, wohl vor dem Hintergrund von Mk 16,2par." Vgl. auch W. HARTINGER, Art. Ostern III. Brauchtum, LThK Bd. 7, [3]1998, 1181–1182, hier 1181: „Die in der älteren kulturgesch. Lit. vermuteten Zusammenhänge mit einer german. Göttin *Ostara* u. Opfern zu ihren Ehren (Eier, Hasen) haben sich als haltlos erwiesen."

[66] Dagegen jedoch HOLL, Ursprung, 146: „Ephrem Syrus weiß es nicht anders, als daß die Wintersonnenwende auf den 25. Dezember fällt. Und wenn man bei ihm noch zweifeln könnte, ob dieser Tag in vorchristlicher Zeit auch wirklich begangen wurde, so wird eben dies durch spätere christlich-syrische Schriftsteller in aller Form bezeugt. Sie streiten sich nur darüber, ob die christliche Kirche von dem heidnischen Fest des 25. Dezember die Anregung zu ihrem Weihnachtsfest erhalten hätte; aber daß es ein solches in früher Zeit gegeben habe, wird allerseits eingeräumt." Ziel der Glosse bei Dionysios bar Salibi scheint jedoch eindeutig eine Abwertung des Weihnachtsfestes zu sein.

am 6. Januar die Geburt Jesu gefeiert wurde, gegen den westlichen Termin – und an dieser Überlieferung hielt ja Armenien zu seiner Zeit fest.

Auch ist in diesem Zusammenhang sicher bedenkenswert, daß bereits lange vor der Glosse zu Dionysios die Tendenz bestand, alle heidnischen Einflüsse auf das Christentum zurückzudrängen[67]. Und gerade weil dies ein sehr ernstes Ansinnen war, erhebt sich die Frage, warum sich nicht bereits damals heftiger Widerstand gegen das Weihnachtsfest geregt hatte. Immerhin haben zum Beispiel die angelsächsischen Reformatoren keine Hemmungen gehabt, die Verbannung des Festes aus dem kirchlichen Kalender zu fordern[68]. Es muß als höchst aufschlußreich bezeichnet werden, daß sich mehr als 1000 Jahre nach der Einführung des Festes erstmals die Aufforderung belegen läßt, das Weihnachtsfest abzuschaffen[69]. Wenn dieses Fest auf heidnischen Wurzeln aufruhen sollte, so muß gefragt werden, warum erst so spät die Abschaffung des Festes gefordert wurde! Letztlich bieten sich drei mögliche Erklärungen an: Entweder war den damaligen Menschen dieser Zusammenhang nicht wichtig. Diese Möglichkeit kann man mit Hinweis auf das eher harte Vorgehen gegenüber heidnischen Traditionen innerhalb des Christentums letztlich ausschließen[70]. Als zweite Möglichkeit bliebe, daß den Christen damals der Zusammenhang nicht bewußt war. Auch das scheint die historische Situation nicht hinreichend zu erklären. Als dritte Möglichkeit bleibt, daß der Zusammenhang zwischen heidnischem Sonnwendfest und christlichem Weihnachtsfest offensichtlich nicht so eng ist, als bisher oft in der Forschung vermutet worden war.

2.6 Scheinbare oder tatsächliche Evidenz

Ein eher grundsätzliches Problem im Zusammenhang mit dieser Frage ist offenkundig: Beim Weihnachtsfest kann man noch ein konkretes heidnisches Fest

[67] Man vgl. auch nur die kirchenrechtlichen Vorschriften des trullanischen Konzils (691–692); vgl. V. LAURENT, L'œuvre canonique du concile in Trullo (691–692). Source primaire du droit de l'église orientale, REByz 23, 1965, 7–41, hier 19: „La situation qui en résulta opposa l'orthodoxie traditionnelle à un triple danger parfaitement défini dans la formule où les Pères déclarent voulir purger l'Église *ab omni graeca et judaïca, quin et haeretica traditione*."

[68] ROLL, Art. Weihnachten (TRE), 462–463.

[69] HOLL, Ursprung, 146–147, sieht dies jedoch anders: „Diese Feststellungen sind ohne Frage von hohem Wert für die Geschichte des Weihnachtsfestes. Sie zeigen, daß im Osten, d.h. in Syrien und Aegypten, der 25. Dezember als Tag der Wintersonnenwende schon lange bedeutungsvoll war, ehe ihn die römische Kirche zum christlichen Festtag umschuf."

[70] Es sei auch nur auf die Predigt des Maximus von Turin über das Martyrium von Alexander, Martyrus und Sisinnius verwiesen, wo es heißt (Max. Taur. *Serm.* CVI extr. [CChr.SL 23, Maximus, 418,45–48, Mutzenbecher]): *Quotiens mandauit idem deus idolorum sacrilegia destruenda, et numquam ad hanc partem solliciti esse uolumus!* „Wie oft hat derselbe Gott befohlen, daß die Götzenopfer zu zerstören sind, und niemals wollen wir in dieser Angelegenheit furchtsam sein." Zur zeitlichen Einordnung der Predigt vgl. MUTZENBECHER, Maximus und sein Werk, in: CChr.SL 23, XXXIII, die sie auf die Zeit um 400 einordnet.

als mögliche Vorlage benennen. Für das Epiphaniasfest herrscht fast schon ein Überfluß an möglichen Vorbildern, was eher bedenklich ist. Neben einem Nilfest werden ein Dionysosfest[71] und ein Aionsfest als mögliche Vorbilder für die Einführung genannt. Auch ein ägyptisches Herrscherfest wird ins Spiel gebracht[72]. Eine Rolle spielt in diesem Zusammenhang dann auch noch die durch Clemens von Alexandrien bezeugte Feier der Basilidianer, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Taufe Jesu – teils am 10. und teils am 6. Januar – begehen und am Vorabend eine Vigil halten[73]. Deswegen eignet sich dieses Fest noch besser, um der Frage nachzugehen, ob tatsächlich die in der Forschung vermutete Abhängigkeit zwischen den erwähnten Festen und dem Epiphaniasfest vorausgesetzt werden darf. Sicherlich, Epiphanius führt eine Reihe heidnischer Feste an[74]. Allerdings feiert Epiphanius bereits ein Geburtsfest Jesu am 6. Januar, und so muß man die Frage stellen, welches Motiv er hat, diese heidnischen Feste zu erwähnen. Die Problemstellung ist, ob diese Feste die einzige, logisch überzeugende Möglichkeit sind, die Einführung des Geburtsfestes Jesu zu erklären, oder ob andere Modelle der Gesamtsituation der Christenheit im 4. Jahrhundert besser gerecht werden.

2.6.1 Mögliche Vorbilder des Epiphaniefestes

Selbst wenn die Abhängigkeit des Epiphaniefestes von den erwähnten Vorläuferfesten vorsichtig formuliert wird, so lautet die gängige Hypothese zum Entstehungszusammenhang in einer eher gemäßigten Formulierung: „Es ergibt sich also daraus, daß das christliche E(piphanie)fest durch ein heidnisches Fest in der Festlegung des Datums, in der Herausstellung der Taufe u(nd) der Wasserweihe umgestaltet worden ist, ohne aber seinen inneren Kern zu verändern.“[75] Wenn der Schwerpunkt auf eine eher innerkirchliche Argumentation gelegt wird

---

[71] Vgl. auch PAX, Art. Epiphanie, 904: „Es handelt sich hierbei um den Kult des synkretistischen, mit Dionysos identifizierten Gottes Osiris, dessen E. zu Beginn u. am Ende der Überschwemmungszeit besonders gefeiert wurde.“

[72] Vgl. R. MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten, BKP 5, Meisenheim a. Glan 1963, 57: „Die Vieldeutigkeit des Epiphanienfestes, welche man aus einer Entwicklung allein innerhalb des Christentums nicht erklären kann, hängt also damit zusammen, daß Epiphanias Nachfolger eines heidnischen Festes war, und zwar eines Königsfestes; denn nur in einem solchen bilden alle besprochenen Gedanken eine natürliche Einheit.“

[73] Vgl. Clem. *str*. I, 146,1–2 (GCS 15, Clemens II,90,21–24, Stählin/Früchtel/Treu): οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες (ἐν) ἀναγνώσει. (2) φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνὸς, τινὲς δὲ αὖ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός. „Die aber aus dem Kreis um Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe, indem sie die Nacht davor mit Lesungen verbringen. (2) Sie sagen, daß sie im 15. Jahr des Kaiser Tiberius am 15. des Monats Tybi stattgefunden habe, einige wiederum nehmen den 11. desselben Monats an.“

[74] Allerdings scheint man mit dieser Interpretation die Intention des Epiphanius für die Erwähnung der heidnischen Feste mißzuverstehen.

[75] Vgl. PAX, Art. Epiphanie, 904.

– hierfür muß man allerdings die gnostische Gruppe der Basilidianer, die gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sicher nicht mehr als großkirchliche Strömung zu rechnen sind, nichts desto weniger als im weitesten Sinne zur Kirche gehörig betrachten –, läßt sich die religionsgeschichtliche Hypothese so formulieren: „Die Frage bleibt offen, wann genau und auf welche Weise diese gnostische Tauffeier am 6. Januar zum Epiphaniefest der Großkirche in Ägypten wurde. Auch die eigentlichen Wurzeln dieses Festes bleiben bis heute im dunkeln. Möglicherweise liegt der Ursprung im heidnischen Geburtsfest des Sonnengottes Aion, in der Nacht vom 5./6. Januar wurde in Alexandrien… dessen Geburt aus der Jungfrau Kore gefeiert… Eine weitere Wurzel könnte im Nilkult liegen… Vor allem R. Coquin… hat viel interessantes religionsgeschichtliches Material vorgelegt, das die Herkunft von Epiphanie aus dem Wasser- und Nilkult plausibel erscheinen läßt."[76] Auf der Maur scheint letztlich anzunehmen, daß das Epiphaniefest aus dem Heidentum über die Basilidianer in das Christentum gelangt sei. Dies ist zu betonen, liegen doch zwischen der ersten und einzigen Bezeugung der Feier der Taufe Christi durch diese gnostische Gruppe und der ersten sicheren Bezeugung der Feier des Epiphaniefestes mit eben diesem Inhalt rund 180 Jahre[77]. Es sollte doch zumindest als fraglich angesehen werden, ob die Basilidianer tatsächlich noch im vierten Jahrhundert eine so einflußreiche Gruppe waren, daß ihre Liturgie den Jahreskreis der Großkirche beeinflussen kann. Andernfalls müßte erklärt werden, warum ein Fest einer bereits irrelevant gewordenen altkirchlichen Gruppierung, die noch dazu bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als häretisch angesehen worden war, im vierten Jahrhundert wieder aufleben soll. Allerdings läßt gerade diese Überlegung die Beziehung zwischen dem Fest der Basilidianer und dem großkirchlichen Epiphaniefest sehr locker erscheinen. Hierfür spricht auch die häufig mißachtete Tatsache, daß der eigentliche Festtag der Basilidianer der 15. Tybi (10. Januar) gewesen sein dürfte und daß anscheinend nur eine kleinere Gruppe das Fest am 11. Tybi (6. Januar) feierte. All das läßt jedoch ein Abhängigkeitsverhältnis des christlichen Festes von der gnostischen Feier als zumindest eher unwahrscheinlich erscheinen.

Die rein religionsgeschichtlich argumentierende Begründung für die kirchliche Übernahme des Epiphaniefestes lautet in der Formulierung von William

---

[76] AUF DER MAUR, Herrenfeste, 156.

[77] Es wird hierbei die Predigt des Gregor von Nazianz aus dem Jahr 380/381 als erste Bezeugung des Epiphaniefestes mit dem Inhalt „Taufe Jesu" angesehen; die Annahme einer bereits früheren Bezeugung dieses Festinhaltes in Ägypten aufgrund der (pseudo)athanasianischen *Canones* ist abzulehnen; vgl. hierzu den Abschnitt über die Situation in Ägypten. Daß es insgesamt einige frühere Belege der Feier gibt, die jedoch diesen Inhalt nicht bezeugen, ist bekannt. Allerdings reicht für die Beziehung des basilidianischen Festes zum christlichen Fest die reine Tatsache der Feier des Epiphaniefestes nicht aus. Vielmehr muß, da der Name des von den Gnostikern gefeierten Festes unbekannt ist, die inhaltliche Kontinuität nachgewiesen werden.

Brashear: „Die Ursprünge der Feier der Hochzeit zu Kana liegen in einem heidn(ischen) Wasserschöpffest, das auch am 6.I. stattfand. Damit wurde das Ende der Überschwemmungszeit gefeiert u(nd) Osiris, Gott u(nd) Herr des immer neu befruchtenden Nilwassers, verehrt."[78]

Insgesamt muß man feststellen, daß die Vielzahl der unterschiedlichen Feste, die zur Einführung des östlichen Geburtsfestes geführt haben sollen, etwas befremdlich wirkt. Fragwürdig ist in diesem Zusammenhang natürlich auch die Tatsache, daß das Nilhochwasser, dessen Ende nach Brashear angeblich mit dem Wasserschöpffest gefeiert werden soll, nicht viel mit dem Januar zu tun hat[79]. Der entscheidende und wichtige Zeitpunkt des Hochwassers war das tatsächliche Erreichen des Höchststandes – und das fand zu einem früheren Zeitpunkt statt. Insofern würde man, die Verbindung des Epiphaniefestes mit dem Nilhochwasser und der Verfärbung des Nils für einen anderen Zeitpunkt – und zwar im Herbst – erwarten. Deswegen stellt sich die Frage, warum ein kalendarisch verschobenes Nilfest für die Einführung des Epiphaniefestes verantwortlich gemacht werden soll[80]. Das Erreichen des höchsten Wasserstandes war Grund zu ausgelassener Freude – und daß dieses Hochwasser nicht im Januar stattfand, sollte zum Nachdenken anregen. Immerhin wäre ein Schwinden der Bedeutung eines derartigen Festes anzunehmen, da der Sitz im Leben nicht mehr gegeben ist. Und eben dies würde gleichfalls gegen die Übernahme eines ägyptischen Nilfestes sprechen, das mit dem Hochwasser verbunden ist und am 6. Januar gefeiert worden wäre.

2.7 Eine systematische Anfrage an die religionsgeschichtliche Hypothese

Doch, wenn man einmal die Argumente der Befürworter der religionsgeschichtlichen Hypothese gelten läßt, so regen sich zwei grundsätzliche Fragen, denen man sich aus der Sicht des Historikers nicht entziehen kann. Zum einen stellt sich die Frage, wie ein eher lokales Fest im Sturm die Welt erobern kann. Ferner ist grundsätzlicher zu fragen, wie diese Parallelbildung im vierten Jahrhundert verlaufen sein soll? Um diese Frage noch einmal konkreter zu formulieren: Was sind die Voraussetzungen, daß im vierten Jahrhundert auf einmal derartige

[78] W. Brashear, Art. Horos, RAC Bd. 16, 1994, 574–597, hier 589; dieser Gedanke findet sich auch bei Hartke, Weihnachtsfest, 34: „Feierliches Wasserschöpfen geschah nicht nur am Geburtstage des Osiris zu Beginn der Überschwemmungszeit, sondern nach Epiphanios *haer*. 51, 30, 3 auch am 11. Tybi = 6. Januar, d.h. am Ende der Überschwemmungszeit, indem die heidnischen Ägypter an diesem Tage ‚nach ägyptischer Rechnung alle Wasser holen und es aufbewahren'."

[79] Vgl. hierzu unten die Ausführungen über Ägypten.

[80] Für die aus arabischer Zeit gemeldeten Bräuche am 6. Januar kann man auch die Beliebtheit des Epiphaniefestes verantwortlich machen, es kann nicht unbedingt auf ähnlich enthusiastische, bereits vor dem Epiphaniefest belegte Feiern geschlossen werden.

Parallelbildungen vorgenommen werden sollen? Zur ersten Frage: Gerade eine Beeinflussung durch ein rein ägyptisches Nilfest darf wohl mit Recht als lokale Einflußnahme gesehen werden, die ein entsprechend lokales Fest hervorgerufen hätte. Was sind dann – im Falle einer derartigen lokalen Parallelbildung – die Voraussetzungen für eine derart rasche Verbreitung von Epiphanias im vierten Jahrhundert? Warum blieb es nicht ein lokales Fest? Etwas Ähnliches läßt sich ja auch für andere lokale Feste des Christentums bemerken, die teilweise eine sehr lange Zeit benötigen, um sich in einem nennenswerten räumlichen Ausmaß auszubreiten.

Die Geschichte von Epiphanias verläuft völlig konträr zu diesen lokalen Festen: Trotz des für die Gültigkeit der religionsgeschichtlichen Hypothese notwendigerweise vorauszusetzenden lokalen Entstehungszusammenhanges des Epiphaniefestes, der als solcher erwarten ließe, daß das Fest auf Ägypten beschränkt bleiben muß, weil sein Sitz im Leben letztlich nur dort vorhanden ist – und ohne Sitz im Leben keine Verbreitung –, verbreitet sich gerade dieses Fest wie ein Lauffeuer: Im Jahr 361 bezeugt es Ammianus Marcellinus (es handelt sich dabei noch dazu um die erste verbürgte Bezeugung[81]) für Gallien[82], wo das Fest, wie bereits der dem Griechischen entlehnte Name vermuten läßt, sicher nicht entstanden ist. Augustinus feiert es in Afrika[83], in Ägypten ist es nach dem Bericht des Johannes Cassian „alte Sitte“, den Osterfestbrief an diesem Tag auszuschicken[84], und von Jerusalem über Antiochia bis Konstantinopel feiert man in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Epiphaniefest. Daß der Nil in den meisten dieser Gebiete eine eher untergeordnete Rolle in der Frömmigkeit und dem Alltagsleben der Menschen spielt, darf als sicher angenommen werden[85]. Doch auch Dionysos scheint nicht in allen diesen Gebieten eine derart starke Rolle gespielt zu haben, daß er als Begründung

---

[81] Vgl. auch Bludau, Pilgerreise, 82: „Die erstmalige Nennung des Festes findet sich bei Ammianus Marcellinus, der … von Julian erzählt, er habe 360 bei seinem Aufenthalte zu Vienne in Gallien den christlichen Gottesdienst besucht.“

[82] Ammianus Marcellinus *rer. gest.* 21,2,5 (Seyfarth, SQAW 21/2,132,10–13): *Et ut haec interim celarentur, feriarum die, quem celebrantes mense Januario christiani Epiphania dictitant, progressus in eorum ecclesiam solemniter numine adorato discessit*. „Um dies (d. i.: seine Apostasie) vorläufig zu verheimlichen, ging er an dem Fest, das die Christen im Januar begehen und Epiphanias nennen, in ihre Kirche. Hier betete er die Gottheit feierlich an, dann entfernte er sich.“

[83] Es sei nur auf die Epiphaniepredigten des Augustinus verwiesen; daß die Donatisten dieses Fest ablehnen, wie aus Augustinus, Sermo 202,2 hervorgeht, beweist nur, daß das Fest mit größter Wahrscheinlichkeit nicht vor der Trennung zwischen Donatisten und Großkirche in Nordafrika bekannt wurde und daß die vierte Epiphaniepredigt des Augustinus, aus der man diese Tatsache ableiten kann, vor der Zeit des staatlichen Einschreitens gegen diese Gruppierung gehalten wurde.

[84] Vgl. Cassian. *Coll*. X,2 (CSEL 13,286–287, Petschenig).

[85] Daß hierbei Ägypten nicht eingeschlossen ist, versteht sich von selbst. Dieses Land ist jedoch nur eines von sehr vielen, in denen das Fest offensichtlich die Herzen der Gläubigen im Flug erobert hat.

angeführt werden könnte. Natürlich kann man die Hypothese aufstellen, erst im vierten Jahrhundert oberflächlich bekehrte Mitchristen hätten gerade dieses Fest des Dionysos vermißt und durch die Einführung des christlichen Festes am 6. Januar eine tiefere Verbundenheit mit der Kirche verspürt. Falls diese Vermutung stimmen sollte, muß in Folge gefragt werden: Was bedeutet das dann für das Verhältnis von Christentum und nichtchristlicher Umwelt im 4. Jahrhundert? Für die von Epiphanius erwähnten Feste gilt natürlich noch einmal in besonderem Maße, daß sie eine lokale Beschränkung in der Verbreitung erfahren haben, die einen Einfluß dieser Feste auf die Verbreitung des Epiphaniefestes in der damals bekannten Welt eher unwahrscheinlich macht[86].

Diese Überlegung führt zu einer weiteren Frage: Warum wurde nur dieses eine Fest christianisiert, das ganz offensichtlich keine allgemeine Verbreitung im römischen Reich besaß, wo es doch eine Vielzahl heidnischer Feste im ganzen Jahr gab, die möglicherweise eine Akzeptanz bei einem viel größeren Teil der Bevölkerung des römischen Reiches besaßen. Die religionsgeschichtliche Hypothese kann hierauf keine plausible Antwort geben. Wenn bereits eine derartige Vielzahl von Festen auf den 6. Januar fällt, geht man nicht fehl in der Annahme, daß auch eine ganze Reihe von anderen Tagen mit heidnischen Festen belegt waren. Insofern nimmt es wunder, daß zwar zwei Geburtsfeste im Abstand von weniger als zwei Wochen in Ost und West im vierten Jahrhundert entstehen, daß aber die Vielzahl der anderen heidnischen Feste im vierten Jahrhundert keinen derart prägenden Einfluß auf die kirchlichen Feiern zu nehmen vermag. Insofern wirkt die religionsgeschichtliche Hypothese beim genaueren Hinsehen wie ein Zirkelschluß: Es müssen eben gerade diese Feste gewesen sein, die zur Einführung der christlichen Feiern geführt haben, weil es einen religionsgeschichtlichen Zusammenhang für die Einführung aufgrund der Parallelen zwischen den heidnischen und diesen christlichen Feiern gibt. Um es noch einmal anders zu formulieren: Die religionsgeschichtliche Hypothese wird nur dann überzeugen können, wenn sie nicht nur das Faktum der Prägung durch Parallelfeste zu belegen vermag, sondern zusätzlich eine Erklärung zu bieten hat, warum gerade diese Feste den Anlaß zur Einführung christlicher Parallelfeste gegeben haben, während andere Feiern keine derart nachhaltigen Spuren im christlichen Raum hinterlassen haben[87].

---

[86] Siehe hierzu auch Talley, Origins, 117: „When all is said and done, from all of the evidence we have considered for a pagan background to Epiphany, nothing points definitely to a widespread festival on January 6."

[87] Es ist in diesem Zusammenhang nochmals zu betonen, daß diese Ausführungen sich auf die Situation des vierten Jahrhunderts beziehen, es soll nicht bestritten werden, daß die Einführung des Festes „Josef der Arbeiter" am 1. Mai in der katholischen Kirche ganz offensichtlich durch die Feiern der Arbeiterbewegung am 1. Mai beeinflußt ist. Dies scheint sich jedoch nicht ohne Probleme als Vorbild für das vierte Jahrhundert verwenden zu lassen; zur Geschichte des Festes vgl. Auf der Maur, Feste und Gedenktage, 231: „Weitere Daten von Heiligenfeiern sind bedingt durch *politische Ereignisse* und *weltliche Feste* … Das Fest Josefs des Arbeiters

Dies führt zu der zweiten bereits angesprochenen Frage: Diese berührt die sehr grundsätzliche Problematik, ob es theologisch für die Mitte des vierten Jahrhunderts vorstellbar ist, daß eines der beschriebenen heidnischen Feste überhaupt eine Parallelbildung des Festes im Christentum hervorprovozieren kann. Die Bekehrung eines Heiden zum Christentum bedeutet ja die „Abkehr von der Welt“ und die Hinwendung zum Christentum. Insofern wäre zu fragen, ob nicht die Übernahme eines heidnischen Festes – und dies wäre ja die Einführung eines Geburtsfestes aufgrund paralleler heidnischer Göttergeburtsfeste – letztlich der Bekehrung kontraproduktiv wäre. Immerhin würde ja dann der Neubekehrte nicht nur dort abgeholt, wo er ist, sondern bliebe auch dort stehen. Um das Verhältnis des Christentums zu seiner nichtchristlichen Umgebung mit den Worten des Lactantius[88] zum Ausdruck zu bringen[89]: Es besteht ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der Verehrung des wahren Gottes und dem Wahn der Verehrung des falschen Gottes[90]. Auch Lactantius, der in etwa zur Zeit des Konzils von Nicaea starb, kannte mit großer Wahrscheinlichkeit das Weihnachtsfest noch nicht. Ein ähnlicher Gedanke hat, wenn man der Kirchengeschichte des Eusebius Glauben schenken darf, auch den Kaiser geprägt, zu dessen Zeit die Grundlage für die Übernahme der beiden Feiern gelegt worden sein soll[91]. Ist wenige Zeit später, so muß an dieser Stelle gefragt werden, der Wahn, die fremden Kulten entnommene Feier, in Form des Geburtsfestes Christi in die Kirche eingezogen? Es stellt sich natürlich damit die Frage nach der grundsätzlichen Änderung der Inkulturation des Christentums, die nach der religionsgeschichtlichen Hypothese mit der konstantinischen Wende stattgefunden hat. Von einer derartigen grund-

---

am 1. Mai wurde 1955 unter Pius XII. eingeführt. Zwar feierte die römische Kirche bereits seit dem 7./8. Jh. (GrH) an diesem Tag die Apostel Philippus und Jakobus … Völlig unabhängig davon hat sich in der säkularen Gesellschaft Europas und Nordamerikas seit 1886 an diesem Datum der Tag der Arbeit und der Arbeiter entwickelt… Datum und allgemeiner Festgehalt wurden so für die römische Liturgie zum Anlaß und Ausgangspunkt des Festes Josefs des Arbeiters.“

[88] Dieser war Schüler des oben zitierten Arnobius von Sicca, kannte noch dazu Konstantin den Großen und war auf Geheiß des Kaisers 314/315 in Trier in die Erziehung des Crispus involviert. Die christliche Erziehung dieses Sohnes Kaiser Konstantins hinderte nicht daran, daß Kaiser Konstantin seinen Sohn Crispus zusammen mit seiner Gemahlin Fausta im Jahr 326 hinrichten ließ, als ihm unlautere Beziehungen zwischen seinem Sohn Crispus und dessen Stiefmutter Fausta hinterbracht worden waren.

[89] Vgl. hierzu K.H. Schwarte, Art. Laktanz, LACL ^{3}2002, 443–445, der bezüglich des Werkes *Divinae institutiones* bemerkt (443): „Es handelt sich um das Hauptwerk des L(aktanz), das… den chr(istlichen) Glauben mit dem Ziel darzustellen sucht, apologetisch die Anfeindung und Verfolgung des Christentums als unberechtigt und protreptisch die chr(istliche) Lehre als den alleinigen Heilsweg darzustellen.“

[90] Lact. *Inst.* 4,28,11 (CSEL 19,390,20–21, Brandt): *religio veri dei cultus est, superstitio falsi.*

[91] Dieser unterschied im Jahre 324 zwischen dem „strahlenden Haus der (christlichen) Wahrheit“ und den „Tempeln des Truges“, die allerdings den Heiden noch belassen werden sollten; vgl. Eus. *v.C.* 2,56 (GCS Eusebius I,64,12–13, Heikel).

sätzlichen Änderung im vierten Jahrhundert müßten sich zahlreiche Spuren in den Texten und vor allem den Predigten der Kirchenväter finden lassen.

2.8 Die Frage der Inkulturation im vierten Jahrhundert

Grundsätzlich ist bei der Frage nach der Inkulturation des Christentums im vierten Jahrhundert der Analyse von Hermann zuzustimmen, der bemerkt: „Von den Anhängern des Christenglaubens konnten die ägyptischen Götter, welche wie Zeus-Amon, Apollo-Horus, Hermes-Thot, Dionysos-Osiris, Aphrodite-Hathor usw. seit der Ptolemäerzeit in das griechisch-römische Pantheon hineingewachsen waren, ohne viel Schwierigkeiten zu ‚Dämonen' degradiert werden. Je deutlicher ein Kult seinen heidnischen Charakter durch einen unsinnigen ἱερὸς λόγος oder sittenwidrige Bräuche zu erkennen gab, umso leichter ließ sich das christliche Volk dagegen einnehmen. Schwieriger war der Trennungsstrich zu ziehen, wo Gegenstand der Verehrung nicht eine anthropomorphe und mit menschlichen Zügen behaftete Gottesgestalt war, sondern eine Naturmacht, deren numinoses Wirken im Leben niemand bestreiten konnte."[92] Diese Überlegungen von Hermann sind zu beachten, wenn das vermutete Verhältnis des christlichen Epiphaniefestes zu seinen heidnischen Vorläuferfesten betrachtet wird.

Es scheint sich von dieser Analyse der Situation her, die wohl die grundsätzlichen theoretischen Voraussetzungen der Inkulturation des Christentums sehr gut beschreibt, nahezulegen, daß ein tatsächliches Naturereignis – in diesem Fall ist unter anderem eine Verfärbung des Nilwassers anläßlich der Flut vorausgesetzt, um den Festinhalt der Hochzeit zu Kana für das Epiphaniefest begründen zu können – eine größere Chance hat, als tatsächlicher Sitz im Leben ein christliches Fest zu beeinflussen als die bloße Tatsache, daß heidnische Feiern an einem bestimmten Tag stattfinden. Dies gilt natürlich vor allem deswegen, weil diese Götter als Dämonen interpretiert wurden, was einer (wenn auch modifizierten) Verehrung von christlicher Seite bzw. einer Parallelbildung christlicher Feste an heidnischen Festtagen wohl nicht nur zuträglich war. Zumindest wäre zu erwarten, daß konkurrierende Gruppierungen, derer es im Christentum des vierten Jahrhunderts zahlreiche gab, mit entsprechend harten und klar erkennbaren Polemiken derartige Praktiken konkurrierender Gruppierungen angreifen, wenn sie sich bei ihnen nicht finden[93]. Für Ägypten ist insofern zu zeigen, daß die Vielzahl der vermuteten Feste, die angeblich oder

[92] Siehe Hermann, Nil, 30.

[93] Vgl. auch nur H. C. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, Habil. Tübingen 1986, 146: „Extreme Feindschaft gegen alles Heidnische zeigt sich besonders bei Märtyrern, die eindeutig der homöischen Tradition zuzurechnen sind. Ein antiheidnischer Zelos, der auch vor Gewalttaten nicht zurückschreckt, scheint geradezu ein Kennzeichen homöischen Märtyrertums zu sein."

tatsächlich auf das Epiphaniasfest Einfluß genommen haben sollen, die grundsätzliche Frage aufwerfen, ob ein Sitz im Leben für diese Feste nachzuweisen ist, der so starken Einfluß auf die Bevölkerung hatte, daß sich die Kirche genötigt sah, deswegen das Epiphaniasfest einzuführen. Anderenfalls wäre als Folge aus diesen Überlegungen die Frage zu stellen, warum überhaupt die Kirche dieses Fest hätte einführen sollen, beziehungsweise ob die religionsgeschichtliche Hypothese für die Einführung des Epiphaniefestes bei der Erklärung der Entstehung dieses Festes versagt. Deswegen wird man die Frage aufwerfen müssen, ob nur dann tatsächlich Parallelfeste im Christentum überhaupt eine Chance zur Einführung hatten, wenn ein Naturereignis so tiefgreifend war, daß das als numinos erlebte Geschehen christlich interpretiert werden mußte. Diese Feste scheinen jedoch meist lokalen Charakter zu haben. Gerade deswegen stellt sich die Frage, ob die Vielzahl der Festinhalte des Epiphaniefestes nicht auch anders gedeutet werden kann, ob also auf die Berufung der Vielzahl der Inhalte des heidnischen Vorläuferfestes verzichtet werden kann[94]. Allerdings scheint die Hypothese, daß die christliche Interpretation eines als numinos erlebten Naturereignisses ein christliches Fest veranlassen kann, darauf zu verweisen, daß die an allen Orten erlebte Wintersonnenwende ein christliches Fest als Ersatz heidnischer Feiern notwendig gemacht haben könnte. Anhand der Quellen ist zu überprüfen, inwieweit die im vierten Jahrhundert häufig zu findende Rede von der „neuen Sonne" definitiv mit einem Sol-invictus-Fest in Verbindung gebracht werden kann und inwieweit sich das Weihnachtsfest als – wie auch immer geartete – Reaktion auf dieses Fest deuten läßt. Ansonsten wird man jedoch für das vierte Jahrhundert weitgehend festhalten dürfen: Inkulturation fand meist „von unten" statt, die Menschen lebten in ihren Riten und Gebräuchen, nahmen diese ins Christentum mit und wurden dafür auch teilweise sehr heftig von den Kirchenlehrern kritisiert[95].

---

[94] Dagegen jedoch MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 56: „Hierzu hat Holl bemerkt: ‚Zu Anfang steht ein mit Beziehungen fast überladenes Fest. Und darin liegt das eigentliche Rätsel. Wie kam die christliche Kirche denn dazu, eine derartige Fülle von Gedanken auf einen Tag zu türmen?' Die Antwort auf diese Frage ist nun nicht mehr schwer: Schon das heidnische Feste (sic!), dessen Nachfolge das Epiphanienfest antrat, ist sehr beziehungsreich gewesen."

[95] Vgl. hierzu auch G. TIBILETTI, Le lettre private nei papiri greci del III et IV secolo d.C. Tra paganesimo e cristianesimo, Mailand 1979, 127: „Bisogna guardarsi bene […] dal considerare pagani e cristiani come facenti parte di due mondi separati. In realtà, il cristiano convive col pagano, il pagano stesso diventa cristiano: ed è ovvio che il convertito, pur abbracciando una nuova fede, non possa mutare radicalmente abitudini, mentalità e modi di espressione."

III. Entstehung und Verbreitung von Weihnachten und Epiphanias

1. Die geschichtliche Entwicklung in Ägypten

1.1 Die Anfänge

1.1.1 Die im zweiten Jahrhundert bezeugte Tauffeier der Basilidianer

Die Hypothese, daß gerade in Ägypten Epiphanias sehr früh in der Kirche gefeiert worden sei, ist weit verbreitet[1]. Dabei werden auch Datierungen einer Einführung von Epiphanias in das dritte Jahrhundert vorgeschlagen[2]. Die Deutung der geschichtlichen Entwicklung des Epiphaniefestes in Ägypten hängt sehr stark von der Beurteilung eines Zitates bei Clemens von Alexandrien ab. In Bezug auf dieses Zitat und seine Beurteilung gilt wohl in besonderer Weise, was Martin Wallraff grundsätzlich zur Deutung der Entwicklung und Entfaltung dieses Festes im Vergleich mit dem Weihnachtsfest bemerkt: „Noch stärker als dort leidet die Debatte über Epiphanias allerdings an religionshistorischer Geheimniskrämerei, also an dem Versuch, auf sehr schwacher Quellenbasis uralte pagane Vorläufertraditionen für das Fest in Anspruch zu nehmen."[3] Das scheint auch auf einen Beleg bei Clemens von Alexandrien zuzutreffen, auch wenn dieser eine gnostische Gruppe, die Basilidianer, betrifft. Es handelt sich in diesem Zusammenhang also weniger um eine heidnische Gruppierung, sondern vielmehr um eine vom Christentum beeinflußte Gruppe, die jedoch sehr wohl

---

[1] Siehe auch nur R.-G. Coquin, Les origines de l'Épiphanie en Égypte, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, 1967, 139–170, hier 140: „L'Égypte chrétienne a célébré très tôt une fête le 6 janvier… Nous pouvons retrouver des témoignages de cette organisation, qui suppose une fête de l'Épiphanie, jusqu'à l'époque d'Athanase et peut-être même au-delà."

[2] Rahner, Mysterium, 185: „Wir müssen also annehmen, daß man zu einem uns nicht mehr genau bestimmbaren Zeitpunkt – unseres Erachtens gegen das Ende des dritten Jahrhunderts – einen festlich zu begehenden Tag der Geburt Christi einführte und diesen bewußt, als abwehrende Geste gegen den Sonnenkult dieses Tages, auf den 6. Januar verlegte."

[3] Vgl. Wallraff, Christus, 191, Anm. 64. Siehe auch T. J. Talley, Liturgische Zeit in der Alten Kirche. Der Forschungsstand, LJ 32, 1982, 25–45, hier 34, der bezüglich Epiphanias bemerkt: „Auch mit diesem Fest wurde natürlich die religionsgeschichtliche Hypothese in Zusammenhang gebracht … Hier ist der heidnische Nachweis jedoch viel weniger gesichert als der für das Rom des dritten Jahrhunderts."

außerhalb dessen anzusiedeln ist, was als Großkirche bezeichnet werden kann. Hinzu kommt, daß es der einzige Beleg für eine Feier der Taufe Jesu durch diese Gruppierung ist. Deswegen kann und muß fraglich bleiben, ob es im vierten Jahrhundert überhaupt noch eine derartige Feier der Basilidianer gab[4], die dann als Vorbild der Feier des Epiphaniefestes wie auch als Grund der Einführung dieses Festes in der Großkirche hätte dienen können[5].

1.1.2 Die Nachricht bei Clemens von Alexandrien

Clemens von Alexandrien berichtet, daß die Nachfolger des Basilides in Ägypten am 15. Tybi (einige von ihnen auch am 11. Tybi) der Taufe Jesu gedenken[6]. Nur der 11. Tybi entspricht dem 6. Januar. Aus dieser Notiz wird gerne ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem christlichen Epiphaniefest und dem zeitlich sicherlich früheren Tauffest der Basilidianer abgeleitet. So bemerkt Hansjörg Auf der Maur zu dieser Frage: „Zwar stammt das früheste eindeutige Zeugnis für die Feier der Epiphanie in der Großkirche aus Gallien… Viel früher allerdings berichtet Klemens von Alexandrien († 215) von den Basilidianern, einer gnostischen Gemeinschaft aus Alexandrien, die am 11. oder 15. Tybi in

---

[4] Immerhin ist nur bekannt, daß es gegen Ende des zweiten Jahrhunderts eine derartige Feier bei den Basilidianern gab, nicht jedoch, ob das Fest auch später noch begangen wurde; für diesen Gedanken vgl. LEMARIÉ, Manifestation, 39: „Nous ignorons toutefois quelle était l'appellation de cette fête dans les milieux gnostiques d'Égypte. Nous ne savons non plus quelle fut sa fortune. Au temps de Clément (fin du II[e] siècle), l'attitude de la Grande Église était probablement une prudente réserve à l'égard des diverses opinions concernant les dates de la naissance et du baptême du Christ."

[5] In diesem Zusammenhang muß man Bludau zustimmen, der bemerkt (BLUDAU, Pilgerreise, 70): „Die Art und Weise, wie Klemens von dieser Feier spricht, schließt die Annahme aus, auch die Katholiken hätten ein ähnliches Fest um 200 besessen." Zu diesem Gedanken vgl. auch MCARTHUR, Christian Year, 41: „But it is open to the … objection that it seems strange that second-century Gnosticism should have influenced festivals which, according to both Botte and Cullmann, arose in the fourth century." Siehe zu diesem Beleg bei Clemens jedoch auch WALLRAFF, Christus, 191: „Dieses Zeugnis würde auf Ägypten als Ursprungsgebiet verweisen, und es lassen sich auch weitere Indizien finden, die es – mit aller Vorsicht formuliert – zumindest nicht ausgeschlossen erscheinen lassen, daß das Fest religionsgeschichtlich in ägyptischen Wasser- bzw. Nilriten wurzelt."

[6] Clem. *str*. I, 146,1–2; (GCS Clemens II,90,21–24, Stählin/Früchtel/Treu): οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι προδιανυκτερεύοντες (ἐν) ἀναγνώσει. (2) φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβὶ μηνὸς, τινὲς δὲ αὖ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός. „Die aber aus dem Kreis um Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe, indem sie die Nacht davor mit Lesungen verbringen. (2) Sie sagen, daß sie im 15. Jahr des Kaiser Tiberius am 15. des Monats Tybi stattgefunden habe, einige wiederum nehmen den 11. desselben Monats an." MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 55, Anm. 37, rechnet diese Daten als 5. und 9. Januar des julianischen Kalenders um. Dies ist falsch. Siehe hierzu auch BILFINGER, Julfest, 7: „Nimmt man noch die bekannte Vorliebe der Gnostiker für Zahlenspielereien hinzu, so leuchtet es ein, dass die drei fünfzehner, die bei der Taufe Jesu zusammenkamen: das 15. Jahr des Tiberius (cf. Lucas 3,1), 15 Monate vor der Passion, der 15. des Mondmonats, für dieselben verlockend genug sein konnten."

einer kultischen Nachtwache mit Lesungen die Taufe Jesu im Jordan feierten (Strom. 1,146,1). Der 11. Tybi entspricht dem 6. Januar. Nach gnostischer Auffassung nimmt der Logos in der Taufe Besitz vom Menschen Jesus, wodurch er Sohn Gottes und der Christus wird[7]. Die Taufe ist so Zeugung und Geburt des Christus[8], des vollkommenen Aions und des Lichtes. Die Verschmelzung der Menschennatur Jesu mit dem göttlichen Logos wird zudem auch gesehen als Heilige Hochzeit. So sind in dieser gnostischen Feier die Motive von Zeugung und Taufe mit dem Motiv des Lichtes und der Heiligen Hochzeit verbunden[9].

---

[7] Für diesen Gedanken vgl. auch A. MARTIN, Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328–373), Rom 1996, 171 f.: „Clément d'Alexandrie demeure un bon témoin des discussions soulevées à propos de ces calculs et, en particulier, de la fixation par les Basilidiens, les uns au quinze de tybi (10 janvier), les autres au onze de tybi (6 janvier), d'une fête du Baptême de Jésus, événement considéré par eux comme l'incarnation véritable du Logos." Siehe auch A. STROBEL, Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr, ThLZ 67, 1962, 183–194, hier 187 f.: „Sehr einleuchtend wird dargestellt, daß der ebenfalls von den Basilidianern berichtete Tauftag Christi (= 11. Tybi = 6. Jan.) – für gnostisches Denken schloß die Taufe die wahre Geburt ein – ebenfalls durch den bekannten Zeugungs- und Todestermin, den 7. April, veranlaßt wurde."

[8] Die Frage ist, ob das so tatsächlich formuliert werden darf; die Taufe Jesu ist nach der Auffassung des Kerinth (vgl. Irenäus, *haer*. 1,26,1; SC 264,344–346, Rousseau / Doutreleau) der Zeitpunkt, an dem der himmlische Christus in Gestalt einer Taube auf Jesus herabgekommen ist und sich mit diesem vereint hat; ob sie die Taufe deswegen als Zeugung des Christus angesehen haben, darf mit Recht bezweifelt werden; vgl. hierzu auch HALL, Art. Aloger (TRE) 290–295; vgl. ferner HALL, Art. Aloger (LThK) 425; siehe auch HOLL, Ursprung, 144: „Clemens selbst hat also jedenfalls nichts davon gewußt, daß das Tauffest der Basilidaner zugleich ein Geburtsfest sein sollte." Siehe hingegen R. H. BAINTON, Die Ursprünge des Epiphaniasfestes, in: Bild und Verkündigung. Festgabe für Hanna Jursch zum 60. Geburtstag, Berlin 1962, 9–20, hier 10: „Es wurde jedoch festgestellt, daß diese Feier eher der Taufe als der Geburt galt. Tatsächlich waren beide (Taufe und Geburt) miteinander identisch, denn die Basilidianer glaubten mit dem Adoptianer Cerinthus, daß Jesus bis zur Taufe, in der Christus in Gestalt einer Taube in ihn einging, ein Mensch war wie jeder andere. So konstituierte die Taufe seine Geburt als Sohn Gottes." Für diesen Gedanken siehe auch HARTKE, Weihnachtsfest, 53: „Von einem Feste der Inkarnation spricht er nicht, aber er weiß, daß die Basilidianer Empfängnis und Passion berechnen und die Geburt Christi als in der Taufe geschehen am 11. Tybi = 5. Januar feiern."

[9] Clemens von Alexandrien spricht jedoch nur von einer Tauffeier, ohne die anderen Aspekte zu erwähnen; Auf der Maur scheint hier auf F. NIKOLASCH, Zum Ursprung des Epiphaniefestes, EL 82, 1968, 393–429, aufzubauen. Dieser bemerkt (428–429): „Aus diesem gnostischen Fest, bzw. als Reaktion auf dieses Fest entstand dann in der Grosskirche das Epiphaniefest, dessen vorherrschender Festcharakter die Geburt des Herrn in Bethlehem darstellte, in dem aber auch die Jordantaufe und die Hochzeit vereint waren und mitschwangen, wenngleich die spätere Zeit damit die ‚Offenbarung der Herrlichkeit' verband, die eben bei der Geburt in der Anbetung durch die Magier, in der Jordantaufe durch die Taube und die Stimme vom Himmel, in der Hochzeit von Kana durch das Verwandeln von Wasser in Wein erfolgte." Fraglich bleibt, ob es tatsächlich möglich ist, verschiedene gnostische Traditionen hierbei miteinander zu verbinden. Bei dem doch eher kargen Wissen über die unterschiedlichen gnostischen Strömungen des zweiten Jahrhunderts wird man auch die Möglichkeit in Betracht ziehen müssen, daß gewisse Lehrunterschiede bestanden. Für einen ähnlichen Gedanken vgl. JOUNEL, Weihnachtszeit, 267: „Da sich nach der Lehre der Gnosis das Wort erst seit der Taufe im Jordan in der Menschheit Jesu inkarniert hatte, feierten die Schüler des Basilides das Mysterium der Geburt auf diese Weise." Siehe jedoch die mahnenden Worte von K. PRÜMM, Zur Entstehung der

Der Hauptakzent aber liegt auf dem historischen Ereignis der Taufe Jesu im Jordan. Die Frage bleibt offen, wann genau und auf welche Weise diese gnostische Tauffeier am 6. Januar zum Epiphaniefest der Großkirche in Ägypten wurde."[10] Nur wenig Probleme werden in diesem Zusammenhang von der Mehrzahl der Forscher in der Tatsache gesehen, daß es sich nur um eine Minderheit innerhalb der Basilidianer handelt, die am 6. Januar feiert, während der Großteil offensichtlich am 10. Januar der Taufe Jesu gedenkt, wie aus dem Text bei Clemens von Alexandrien klar ersichtlich ist[11]. Auch sollte betont werden, daß nur von der Taufe Christi als Festinhalt die Rede ist[12]. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden Feiern sind auch nur in dem Fall beeindruckend, wenn tatsächlich die Taufe Jesu der ursprüngliche Inhalt von Epiphanias war[13], beziehungsweise wenn man pointiert die theologische Identität von Geburt und Taufe unterstreicht[14].

Geburtsfeier des Herrn in Ost und West, StZ 135, 1939, 207–225, hier 209, die offensichtlich nicht berücksichtigt wurden: „Es scheint aber nun, daß eher der Gedanke an die Herrengeburt die älteste Schicht des ägyptischen Epiphanietages bildet, daß also der Epiphanietag von der bisher angenommenen starken Gegensätzlichkeit zum gnostischen Tauffest vom 10. Januar freizusprechen… ist."

[10] Vgl. hierzu Auf der Maur, Herrenfeste, 156; er folgt in seiner Argumentation H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche. Bd. 2: Ecclesia catholica, Berlin ^{2}1953, 132–133: „Bei den ägyptischen Basilidianern ist im zweiten Jahrhundert ein Fest der Taufe Christi mit vorausgehender Nachtfeier am 10. oder 6. Januar begangen worden. Daraus ist später das Epiphanienfest der Großkirche entstanden, aber wir finden im dritten Jahrhundert noch keine Spuren dieser Übernahme." Rickert, Sonnengott, 75, vereinfacht die Bezüge noch einmal, wenn er schreibt: „Nach dem Verständnis von gnostischen Splittergruppen Ägyptens, das im 4. Jh. bezeugt ist, vereinigt sich bei der Taufe Christi erst Gottes Geist mit ihm und dadurch werden die Erscheinung des Göttlichen und die Geburt des Erlösers mit diesem Termin verbunden. Es handelt sich demnach um eine Verschmelzung von göttlicher und menschlicher Natur Christi, die Erschaffung und Taufe zusammenfaßt. Wann nun diese gnostische Tauffeier zum offiziellen Epiphaniefest aufstieg, ist ungewiß."

[11] Dagegen sieht sich zum Beispiel Bilfinger, Julfest, 2–6, gezwungen, die beiden Daten (und die Vorrangstellung des 6. Januar) ausführlich zu begründen. Siehe auch F. Mann, Art. Epiphaniasfest. I. Kirchengeschichtlich, in: TRE IX, Berlin 1982, 762–769, dort 763: „Clemens deutet in der oben genannten Quelle an, daß die Basilidesanhänger am 6. Januar an dem von ihnen errechneten und somit überliefert empfundenen Tag der Jordantaufe Jesu ihr Fest feierten (wobei sie sich nicht einig waren: einige feierten auch am 10. Januar)."

[12] Vgl. Holl, Ursprung, 143: „Es ist zu betonen, daß Clemens mit ausdrücklichen Worten nur von einer Feier der *Taufe* redet. Man mag, wie das seit Usener üblich geworden ist, ergänzend hinzufügen, daß für die Basilidianer Taufe und Geburt Christi zusammenfiel, obwohl das nur gewissermaßen richtig ist. Aber man muß sich bewußt bleiben, daß diese Ausdeutung die Aussage des Clemens überschreitet, ja ihr im Grund widerspricht."

[13] Mann, Art. Epiphaniasfest, 762: „Die Gemeinsamkeiten des Festes der Basilidesanhänger mit dem Epiphaniasfest der Kirche, wie wir es später bezeugt finden, bleiben beeindruckend: ein gleicher Inhalt des Festes (Taufe Jesu), gleiches Datum (6. Januar) und ähnlicher Festvollzug (Vigil)." Hiergegen scheint auch das Fehlen der Bezeugung einer Weihe des Taufwassers an diesem Tag zu sprechen; vgl. Botte, Origines, 72: „On a été frappé plus d'une fois du silence des Pères du IVe siècle au sujet de la grande bénédiction des eaux (μέγας ἁγιασμός) qui se fait dans l'Église orientale à la fête de l'Épiphanie."

[14] Siehe auch Winkler, Licht-Erscheinung, 218: „So überrascht es auch nicht, wenn wir zunehmend Quellen begegnen, die nun auch das Leitmotiv des Epiphaniefestes von der einst

Insofern wird man weiterhin überlegen müssen, die Hypothese einer 15 Monate dauernden Wirksamkeit Jesu als Grundlage für den entsprechenden Tauftermin in Rechnung zu ziehen[15].

1.1.3 Die Beurteilung der Nachricht bei Clemens von Alexandrien

Insgesamt ist es eine weit verbreitete Auffassung, daß es ein derartiges lineares Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Fest der gnostischen Gruppe um ihren Lehrer Basilides und dem großkirchlichen Epiphaniefest gibt[16]. Die verschiedenen Beurteilungen unterscheiden sich eigentlich nur in ihren Akzenten, sei es, daß eine Abhängigkeit des großkirchlichen Festes von der Feier der Basilidianer eher stillschweigend vorausgesetzt wird[17], sei es, daß sie ausdrücklich betont wird[18]. Für Franz Nikolasch sind die Zusammenhänge sogar noch weitergehend:

---

als Geburt verstandenen Taufe zu seiner Taufe im Jordan mit seiner Geburt in Bethlehem auszuweiten beginnen, wie z.B. in Alexandrien des 4. Jh.s, das einerseits die Taufe Jesu, andererseits ebenfalls die Geburt ‚secundum carnem' am 6. Januar feierte." Am Rande sei bemerkt, daß dies Epiphanius nicht für Ägypten bezeugt, sondern erst Johannes Cassian. Dies sollte eigentlich dazu mahnen, eine derartige Verbindung als Entwicklung des späten 4. Jahrhunderts zu bezeichnen. Hierauf ist im Folgenden bei der Darlegung der genauen Entwicklung in Ägypten noch einzugehen.

[15] Siehe hierfür E. PREUSCHEN, Todesjahr und Todestag Jesu, ZNW 5, 1904, 1–17, hier 10–11.

[16] Siehe auch H. LECLERCQ, Art. Épiphanie, DACL V/1, 1922, 197–201, hier 197: „La plus ancienne mention de la fête de l'Épiphanie nous est donnée par Clément d'Alexandrie."

[17] Vgl. hierzu u.a. H. LECLERCQ, Art. Nativité, DACL XII, Paris 1935, 905–958, hier 911, der in Bezug auf die Basilidianer bemerkt: „Ils variaient toutefois sur la date: les uns célébraient la fête le 10 janvier, les autres le 6. On ne sait au juste à quel moment cet usage fut accepté par les Églises orthodoxes d'Orient, mais il est sûr que, dans le courant du IVe siècle, la fête du 6 janvier y était universellement observée." Siehe auch CULLMANN, Ursprung, 15: „Hier liegt der erste jedenfalls bis jetzt feststellbare entfernte und indirekte Ursprung des Weihnachtsfestes. Basilides und seine Anhänger vertraten nämlich jene häretische Ansicht, wonach der göttliche Christus erst bei der Taufe Jesu auf Erden *erschienen* sei. Nach dieser ‚Erscheinung', in der griechischen Sprache ‚Epiphania' genannt, hiess dieses Fest der Taufe Jesu selbst *Epiphania*. Die Schüler des Basilides feierten also Anfang Januar das Mysterium des Eintritts Christi in die irdische Welt."

[18] Vgl. hierzu auch nur F.C. CONYBEARE, The History of Christmas, AJT III/1, 1899, 1–21, dort 2f.: „This notice implies that the followers of Basilides invented the festival. If so, the other churches must have rapidly adopted the feast from them; for a hundred years later it was kept in all the eastern churches." Siehe auch K.H. BIERITZ, Das Kirchenjahr, in: H.C. SCHMIDT-LAUBER / K.H. BIERITZ (Hgg.), Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig 1995, 453–489, dort 477: „Die Kirche in Ägypten hat zu Beginn des 4. Jahrhunderts das Fest der Basilidianer übernommen beziehungsweise ihm ein eigenes entgegengesetzt. In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts breitet sich das Fest in den Kirchen des Ostens aus und gelangt über Spanien, Gallien, Norditalien auch nach Rom, wo es dem hier bereits heimischen Weihnachtsfest zur Seite tritt." Siehe auch J.H. WASZNIK, Art. Basilides, RAC 1, 1950, 1217–1225, dort 1224, der mit Bezugnahme auf die Stelle bei Clemens von Alexandrien bemerkt: „Dieser Satz zeigt, daß die Basilidianer über den Tauftag Christi, dessen Feier die Großkirche erst von ihnen übernahm, nicht von vornherein einig waren u. daß sie diesen Tag durch eine aus Lesungen bestehende Vigil einleiteten."

„1. *Name.* Der Begriff E. – griech. ἐπιφάνεια, seltener θεοφάνεια od. τὰ φῶτα, in der röm. Liturgie *theophania* od. *epiphania* – taucht erstmals bei Klemens v. Alexandrien (Ende 2. Jh.) auf[19]: Die Anhänger des Gnostikers Basilides feiern am 15. bzw. 11. Tybi (6. Jan.) die Taufe Christi (strom I,146,1).“[20] Es muß wohl nicht eigens betont werden, daß das Fest der Basilidianer, das Clemens von Alexandrien erwähnt, nicht namentlich, sondern nur mit seinem Inhalt erwähnt wird[21]. Auch hat Franz Nikolasch offensichtlich den französischen Text von Bernard Botte nicht verstanden, wenn er bemerkt: „Nach Botte bildet das Taufgedächtnis der Anhänger des Basilides vom 6. Januar eine Reaktion auf das Geburtsfest Christi in der Grosskirche[22]. Diese Feststellung ist unwahrscheinlich, denn das gnostische Gedächtnis der Jordantaufe ist der früheste

---

[19] Vgl. hierzu auch nur BOTTE, Origines, 9: „Quant à la fête des gnostiques, nous ignorons si elle portait le nom d'Épiphanie.“ Vgl. auch LEMARIÉ, Manifestation, 39: „Nous ignorons toutefois quelle était l'appellation de cette fête dans les milieux gnostiques d'Égypte.“ Siehe ferner V. SAXER, Art. Epifania, DPAC, Bd. I, Rom 1981, 1161: „Clemente di Alessandria menziona per primo la celebrazione del battesimo di Gesù al 10 gennaio, ad opera degli gnostici di Basilide, ma non sappiamo se la festa si chiamasse E(pifania).“ Ebenso die Warnung bei MOHRMANN, Epiphania, 255: „Le nom d'Épiphanie n'est pas mentionné ici et on se demande s'il y a une relation quelconque entre cette fête et celle de l'Épiphanie qui paraît au IVe siècle.“

[20] Vgl. F. NIKOLASCH, Art. Epiphanie. III. Liturgisch, in LThK Bd. 3, ³1995, 720–722, dort 720; G. GIAMBERARDINI, Il „Sub tuum praesidium“ e il titolo „Theotokos“ nella tradizione egiziana, Marianum 31, 1969, 324–362, führt auf 347 aus: „Clemente Alessandrino fin dal secolo II fa menzione dell'uso che vigeva in Alessandria di solennizzare le feste con preghiere e letture. Egli tratta dell'Epiphania, e dice: ‚Trascorrono l'interna notte precedente in letture'.“ Siehe auch LECLERCQ, Art. Épiphanie, 97: „La plus ancienne mention de la fête de l'Épiphanie nous est donnée par Clément d'Alexandrie.“ J. DANIÉLOU, Les Origines de l'Épiphanie et les Testimonia, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, 65–84, dort 82, bemerkt: „La désignation du baptême du Christ comme ἐπιφάνεια relève-t-elle d'une autre ligne linguistiuqe? Nous savons qu'elle a été célébrée d'abord par les basilidiens. Or, pour ceux-ci, c'est au baptême que Christ est descendu sur l'homme Jésus. On comprend que les fidèles de la Grande Église aient substitué à cette affirmation celle de l'ἐπιφάνεια dès la Nativité.“ Vgl. auch C. ANDRESEN, Die Kirchen der alten Christenheit, RM 29, 1/2, Stuttgart 1971, 363: „Gehen wir vom Epiphaniasfest aus, das bereits Ende des 3. Jh.s die gnostische Sekte der Basileidesanhänger in Ägypten als Tauftag Jesu und wohl auch als Tauftermin ihrer Gemeindeglieder zu begehen pflegten.“

[21] Siehe hierzu jedoch auch WINKLER, Licht-Erscheinung, 210: „Besonders interessant ist weiter, daß die älteste Bezeugung des Epiphaniefestes von dem ebenso wie Tatian aus Syrien stammenden Basilides und seinen Anhängern herrührt.“

[22] Vgl. hierzu BOTTE, Origines, 9: „C'est donc en dehors de la grande Église, chez des gnostiques, que nous trouvons pour la première fois une fête du baptême de Jésus, car ceux qui ont adopté la date du 6 janvier au lieu du 10 sont bien aussi des gnostiques. Un fait ressort de tout le contexte: l'absence d'une tradition ferme, sanctionnée par un usage liturgique, dans la grande Église, tant au sujet de la date de la naissance de Jésus que pour celle de son baptême.“ Allerdings findet sich tatsächlich an anderer Stelle die Hypothese, daß das großkirchliche Fest zeitlich dem gnostischen Fest vorangeht; vgl. hierzu MCARTHUR, Christian Year, 69: „We may therefore put forward the wholly tentative hypothesis that by the end of the first century the Epiphany, the transformation of a pagan celebration into a Christian festival, was in existence at Ephesus, the capital of the province of Asia, the region which at that period constituted the most vigorous area of the Church's expansion.“

Hinweis überhaupt auf eine christliche Festfeier für den 6. Januar.“[23] Mit dieser Formulierung beantwortet Nikolasch eine Frage, die er eigentlich zuerst hätte stellen müssen: Hat es sich bei dem Fest der Basilidianer tatsächlich um ein im eigentlichen Sinn christliches Fest (d. i. um ein großkirchliches Fest) gehandelt oder war gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die Trennung zwischen den gnostisch geprägten Basilidianern und der Großkirche schon so weit fortgeschritten – hierfür würde wohl doch die entsprechende Ketzerpolemik sprechen –, daß man mit der Bezeichnung dieses Festes als „christlich“ möglicherweise eher vorsichtig umgehen sollte[24]? Nach Germain Hudon handelt es sich bei diesem Fest der Basilidianer sogar um ein Fest, das – gegen das Zeugnis des Clemens – sowohl die Geburt wie die Taufe Jesu begeht und in dieser Form angeblich noch von Johannes Cassian bezeugt wird[25]. Auch Karl Adam Kellner liest mehr in den Beleg bei Clemens hinein, als dort tatsächlich zu finden ist: „Der Monatstag des Festes war stets der 6. Januar. Die erste Nachricht davon, daß dieser Tag bei den Christen aus der Reihe der gewöhnlichen Kalendertage heraustrat, gibt Klemens von Alexandrien, indem er sagt, daß ihn ein Teil der orthodoxen Christen seiner Zeit als Geburtstag Christi angesehen habe, während die Basilidianer den 10. Januar dafür hielten.“[26] Selbstverständlich spricht Klemens von Alexandrien an keiner Stelle von einer großkirchlichen Feier am 6. Januar. Ferner muß hier ganz offensichtlich die Frage gestellt werden, ob es tatsächlich glaubwürdig ist, daß ein gnostisches Fest, das für das zweite Jahrhundert bezeugt ist, ein im vierten Jahrhundert in der Großkirche eingeführtes Fest beeinflußt haben kann.

Während also eine weit verbreitete These davon ausgeht, daß es ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Fest der Basilidianer und dem groß-

[23] Nikolasch, Ursprung des Epiphaniefestes, 398.

[24] Allerdings gibt es auch Versuche, das Fest in frühere Zeit zu datieren; vgl. Jounel, Weihnachtszeit, 267, der unter Verweis auf die Stelle bei Clemens von Alexandrien bemerkt: „In Ägypten und Arabien war der 6. Januar der Wintersonnenwende geweiht, wobei die Huldigung an die unbesiegbare Sonne mit uralten mythologischen Bräuchen verbunden wurde. Schon in den Jahren 120–140 versuchte die Sekte der Gnostiker diese heidnischen Überzeugungen zu verchristlichen.“

[25] G. Hudon, Le mystère de Noël dans le temps de l’Église d’après saint Augustin, in: MD 59, 1959, 60–84, dort 62: „Mais plus d’un siècle avant (d. i. vor Optatus von Mileve, Anm. d. Verf.), à cette date du 6 janvier (ou peut-être le 10), on célébrait déjà en Orient une fête de la naissance et du baptême de Jésus, dont témoignera encore Cassien à la fin du 4e siècle.“ Es muß an dieser Stelle betont werden, daß Johannes Cassian erst Ende des vierten Jahrhunderts in Ägypten war, daß er also wahrscheinlich Zeuge einer Weiterentwicklung des Festes war, dessen Festinhalt von Epiphanius, dessen Zeugnis Hudon ignoriert, anders angegeben ist.

[26] K. A. H. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Freiburg i.Br. ^{3}1911, 126. Ein vergleichbarer Gedanke findet sich auch bei McArthur, Christian Year, 65: „If the Epiphany existed in Egypt towards the end of the second century as a festival both of the Incarnation and the Baptism, it is conceivable that the attitude of the Gnostics, to whom Clement refers, to the unitive commemoration would be similar to their attitude to the Faith as such.“

kirchlichen Epiphaniefest gibt[27], vertritt Hugo Rahner einen etwas anderen Ansatz. Er versucht die Entstehung des Epiphaniefestes aus einer Absetzungsbewegung der Großkirche gegenüber den Basilidianern zu erklären: „Für die urchristliche Theologie war, gerade auch durch dieses Zitat aus Lukas 3,22, das seit dem zweiten Jahrhundert immer wieder so gelesen wird, die Taufe am Jordan eine ‚Geburt', nicht im Sinne der Gnostiker, wohl aber im Sinne einer ‚Epiphanie', einer göttlichen Kundwerdung Jesu als Eingeborener Gottes. Wir werden also bei der Entstehung des Festes vom 6. Januar, wie es die Großkirche auffaßte, neben dem Protest gegen heidnische Sonnenmysterien auch noch den Protest gegen die gnostische Leugnung der Göttlichkeit des aus Maria geborenen Kindes hinzunehmen müssen: gerade darum legte man das Geburtsfest Jesu auf den 6. Januar, um zu zeigen, daß der aus der Jungfrau Geborene als Gott den Menschen erschienen ist und als neue Sonne der Welt aufging."[28] Gegen diese Auffassung des Verhältnisses zwischen der Feier der Basilidianer und dem großkirchlichen Epiphaniefest müssen Bedenken geäußert werden. Die Entstehungszeit des großkirchlichen Epiphaniefestes muß in diesem Zusammenhang in Rechnung gezogen werden. Bei aller Kontroverse um die Frage, wann dieses Fest genau zum ersten Mal in der Großkirche gefeiert wurde, wird man eine Entstehung in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts voraussetzen dürfen. Die entscheidende theologische Streitfrage dieser Zeit war der Arianismus – und damit muß die Frage gestellt werden, ob dem Arianismus tatsächlich mit einem Geburtsfest Jesu, das mit seiner Taufe verbunden wurde[29], wirksam begegnet werden konnte[30]. Gerade weil der Kampfruf der Arianer darauf abzielte, daß es eine Zeit gab, in der Jesus noch nicht existierte, scheint ein Fest, das die irdische Geburt Jesu in besonderer Weise betont, nicht wirklich der theologischen

[27] Bludau, Pilgerreise, 81, formuliert dies vorsichtig: „Es erscheint doch nicht so unwahrscheinlich, daß die in Ägypten am 6. Januar in gnostischen Kreisen begangene Feier für die christliche Epiphaniefeier das Vorbild geliefert hat."

[28] Vgl. Rahner, Mysterium, 186–187. Siehe für einen ähnlichen Gedanken auch Denis-Boulet, Kirchenjahr, 55: „Es scheint, daß auch das Datum dieses Festes, der 6. Januar, mit einem alten, in Alexandrien zu Ehren eines heidnischen Sonnengottes gefeierten Fest in Verbindung gebracht werden muß, da der 6. Januar des julianischen Kalenders der ägyptischen Sonnenwende des zweiten vorchristlichen Jahrtausends entspricht."

[29] Auch Bludau geht von einer derartigen Verbindung als Ursprung des Festes aus; vgl. Bludau, Pilgerreise, 80: „Seitdem durch Einfluß der abendländischen Kirche der Natalis in carne als Mitfest von Epiphanie getrennt und am 25. Dezember gefeiert wurde, kehrte die griechische Kirche wieder zur alten Festidee zurück und galt Epiphanie als Gedächtnistag der Taufe Christi."

[30] Daß tatsächlich Epiphanias mit dem Festinhalt „Taufe Jesu" in adoptianischer Weise von arianischen Predigern interpretiert wurde, darf als bekannt vorausgesetzt werden; vgl. Merkt, Maximus, 186: „Wie sehr diese Auslegung Maximus als einen Verfechter des Reichsglaubens ausweist, zeigt der Vergleich mit einer zeitgenössischen arianischen Epiphanie-Predigt: Dort wird es gerade als Zeichen der Unterordnung von Geist und Sohn gedeutet, daß diese in der Taube beziehungsweise im Fleisch sichtbar erscheinen, während der Vater allein unsichtbar bleibe." Unter Verweis auf Anonymus arrianus 6 (RechAug. 26 [1992] 159f Étaix).

Problematik der Zeit gerecht zu werden. Gleichzeitig soll bereits hier die Frage gestellt werden, ob tatsächlich im vierten Jahrhundert die Gnosis in einer basilidianischen Ausprägung ein derartiges Problem für Ägypten darstellte, daß deswegen ein Gegenfest zum Tauffest der Basilidianer eingeführt werden hätte müssen. Und so muß zumindest die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß vielleicht doch andere Gründe den Ausschlag für die Einführung des Epiphaniefestes im großkirchlichen Bereich gaben.

Gegen eine direkte Übernahme des Festes der Basilidianer durch die Großkirche sprechen eigentlich mehrere Gründe. Als erstes müßte hier die starke Ablehnung der Basilidianer durch die Großkirche genannt werden, die es wohl unwahrscheinlich macht, daß ein Fest dieser Gruppe Vorbild für ein kirchliches Fest war[31]. Als zweites Argument wäre der zeitliche Abstand zwischen der Bezeugung des Tauffestes bei den Basilidianern und der Einführung des Epiphaniefestes zu nennen. Bei den Basilidianern handelt es sich um eine Gruppierung, die ihren Höhepunkt im zweiten Jahrhundert erlebte, auch wenn sich Ausläufer der Basilidianer noch im vierten Jahrhundert belegen lassen[32]. Winrich A. Löhr bemerkt zu dieser Frage: „Aus diesen Beobachtungen ergibt sich der historische Schluß, daß die basilidianische Lehrtradition bei weitem nicht den prägenden Einfluß ausübte, der bei der valentinianischen Schultradition zu beobachten ist. Es ist sogar fraglich, ob die Basilidianer jemals außerhalb Ägyptens oder Alexandriens, etwa in Rom, wirklich Fuß faßten. Trotz der Tatsache, daß die authentische basilidianische Lehrtradition bald verschüttet war, erhielten sich seine Schriften offenbar ganz oder teilweise bis ins 4. Jahrhundert… Basilides war in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bzw. in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts eher ein – je nach Standpunkt – ehrwürdiger oder verabscheuter Name, als der Vertreter eines bekannten und festumrissenen Lehrsystems.“[33]

Eine der Schwierigkeiten, mit der man sich bei einer Interpretation dieser Stelle konfrontiert sieht, ist die Tatsache, „daß Clemens mit ausdrücklichen

---

[31] Vgl. hierzu u. a. S. K. Roll, Toward the Origins of Christmas, Kampen 1995, 79: „More contemporary research has posited that, while 6 January is still the oldest attested non-Jewish feast of Christ and the oldest feast of Christ linked to the solar calendar, an *argumentum ex silentio* can be made that since Clement only names the Basilidians, no such feast yet existed in the mainline Church. Moreover, because of the bitterness of the feuds neither group was likely to adopt a feast characteristic of the other.“ Siehe auch Bainton, Ursprünge, 10: „Daß aber die Kirche – noch dazu nach einem Zeitraum von zweihundert Jahren – bei den Häretikern Anleihen gemacht haben sollte, ist unwahrscheinlich, weil selbst im 4. Jahrhundert die Schärfe der Kontroverse nicht nachgelassen hat.“

[32] Vgl. hierzu auch V. Saxer, Art. Basilides, LThK Bd. 2, [3]1994, 59: „Die v(on) ihm und seinem Sohn Isidor gegr(ündete) Schule der *Basilidianer* ist noch im 4. Jh. in Unterägypten belegt.“ Vgl. auch C. Markschies, Art. Basilides, LACL [3]2002, 112.

[33] Vgl. W. A. Löhr, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996, 337; siehe hierzu auch E. Mühlenberg, Art. Basilides, TRE Bd. 5, 1980, 296–301; siehe ferner R. M. Grant, Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne, REAug 25, 1979, 201–216.

Worten nur von einer Feier der Taufe redet. Man mag, wie das seit Usener üblich geworden ist, ergänzend hinzufügen, daß für die Basilidianer Taufe und Geburt Christi zusammenfiel, obwohl das nur gewissermaßen richtig ist."[34] Und so sollte man den Zeugniswert der Stelle bei Clemens von Alexandrien wohl einzig darauf einengen, daß zu seiner Zeit ein großkirchliches Fest der Taufe oder auch der Geburt Jesu noch unbekannt war[35]. Gleichzeitig sollte man auch nicht vergessen, daß gerade Epiphanius von Salamis – einer der ältesten Zeugen des Epiphaniefestes – als Kronzeuge gegen eine direkte Abhängigkeit des Epiphaniefestes von einem gnostischen Tauffest Jesu, das gleichzeitig mit einer Geburt Jesu identifiziert worden sein soll, herangezogen werden kann, wenn er bemerkt: „Es ist nämlich nötig, daß er auch Wunder in der Kindheit vollbracht hat[36], damit kein Vorwand den anderen Häresien geliefert wird, zu sagen, daß nach dem Jordan[37] Christus – das ist die Taube – in ihn kam."[38] Im Nachsatz wird für diese Identifikation auch noch eine isopsephische Begründung angeführt,

---

[34] Vgl. Holl, Ursprung, 143. Usener, Weihnachtsfest, 38, auf den sich Holl hier bezieht, formuliert: „Clemens versichert auf das bestimmteste, dass das von den Basilidianern am 11 tybi begangene fest die feier der taufe Christi war. Und als die kirche den festtag übernahm, vereinigte sie, wie wir sehn werden, an demselben das gedächtnis der geburt und taufe." Vgl. hierzu auch Roll, Art. Weihnachten (TRE), 454: „Im späten 2. Jh. berichtet Clemens von Alexandrien von Spekulationen unterschiedlicher christlicher Gruppen über das Geburtsdatum Christi (str. I,146): 6. oder 10. Januar, der bei den ägyptischen Basilidianern als Datum sowohl seiner Geburt als auch seiner Taufe galt, welche für sie als Adoptianer seine ‚Geburt' als Sohn Gottes darstellt."

[35] Für diesen Gedanken vgl. Löhr, Basilides, 46: „Eher zweifelhaft dürfte der z. B. von *H. Usener* unternommene Versuch sein, das spätere kirchliche Epiphaniasfest aus dieser frühen Tauffeier der Basilidianer abzuleiten." Siehe auch Mann, Art. Epiphaniasfest, 762: „Das Schweigen des Clemens über ein zu diesem Zeitpunkt und mit ähnlichem Inhalt rivalisierendes Fest der Kirche macht klar, daß es ein solches Fest der Kirche zur Zeit des Clemens nicht gegeben hat." Siehe hierzu auch M. Merras, The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany. An Ideological, Cultural and Historical Study, Joensuu (Finnland) 1995, 64: „Thus Clement gives no information about Christian celebration, either of the birth or the baptism of Christ. Only his opponents, the followers of Basilides, have a celebration of Jesus' baptism, and we have no evidence of a fixed feast celebrating Christ's birth or baptism designated by the name Epiphany of any other name in the Christian *ecclesiae* in the 3rd century." Zum von Merras behaupteten Zusammenhang zwischen jüdischem Laubhüttenfest und Epiphanias vgl. G. Winkler, Rez. Merras, OrChr. 81, 1997, 271–275, hier 272: „Somit hat die Autorin ihr Ziel verfehlt, einen engeren Zusammenhang zwischen der Entstehung des Epiphaniefestes und dem jüdischen Laubhüttenfest nachzuweisen." Dieser Gedanke eines Zusammenhanges mit dem jüdischen Fest findet sich allerdings auch bei Coquin, Origines, 158: „Athanase lui-même qui, nous l'avons vu, connaît une fête de l'Épiphanie, paraît bien y voir aussi une fête du commencement de l'année et l'équivalent de la fête des Tabernacles."

[36] Wörtlich: „kindliche Zeichen".

[37] D. i.: „nach der Taufe im Jordan".

[38] Epiph. *haer*. 51,20,3a (GCS II,278,2–5, Holl/Dummer): ἔδει γὰρ καὶ παιδικὰ ἔχειν αὐτὸν σημεῖα, ἵνα μὴ πρόφασις γένηται ταῖς ἄλλαις αἱρέσεσι λέγειν ὅτι ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου ἦλθεν ὁ Χριστὸς εἰς αὐτόν, ὅπερ ἐστὶν ἡ περιστερά. Siehe auch Holl, Ursprung, 143, Anm. 1: „Ich erinnere nur daran, wie man in der Kirche seit dem Aufkommen der Logoschristologie die Bedeutung der Taufe herabzudrücken suchte."

die offensichtlich gerne von den Vertretern dieser Hypothese verwendet wurde, indem gezeigt wird, daß die Summe der Zahlenwerte der Buchstaben aus Alpha und Omega und die Summe der Zahlenwerte im griechischen Wort für Taube identisch seien[39]. Ein wenig verwunderlich scheint es doch, daß eine derart pointierte Ablehnung einer Theologie, die auch bei den Basilidianern zu finden ist, gerade deswegen zur Übernahme des basilidianischen Festes geführt haben soll[40]. Die andere Möglichkeit ist natürlich, daß das Fest der Basilidianer keinen so großen Einfluß auf die Entstehung des Epiphaniefestes hatte, als gemeinhin angenommen wird.

1.2 Die Entwicklung im dritten und vierten Jahrhundert

1.2.1 Das Kirchenjahr bei Origenes

Als wichtiger Zeuge gegen eine Feier eines Epiphaniefestes im dritten Jahrhundert gilt Origenes[41], auch wenn der nicht überzeugende Versuch unternommen wurde, spätere Texte auf Origenes zurückzuführen[42]. In seinem in der Zeit nach 245[43] in Cäsarea verfaßten Werk *Contra Celsum* findet sich eine Aufzählung christlicher Feiertage, deren Einhaltung er gegenüber Celsus rechtfertigt: „Wenn man uns die Beobachtung der Sonntage oder Freitage oder Ostern oder Pfingsten vorwirft,

---

[39] Epiph. *haer*. 51,20,3b (GCS II,278,5–7, Holl/Dummer): τοῦτο γάρ φασι διὰ τὴν ψῆφον τοῦ ω̄ καὶ ἄλφα, ὅ ἐστι περιστερά, ἐπείπερ ἔφη ὁ σωτήρ „ἐγώ εἰμι τὸ ᾱ καὶ ἐγώ εἰμι τὸ ω̄". Siehe hierzu auch H. Förster, Vogel oder Taube? Überlegungen zur Verwendung des sogenannten „Vogelalpha" in koptischen Handschriften unter Berücksichtigung einer isopsephischen Berechnung bei Epiphanius von Salamis, in: F. Beutler / W. Hameter (Hgg.), „Eine ganz normale Inschrift"… und ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift, Althistorisch-Epigraphische Studien 5, Wien 2005, 443–448.

[40] In diesem Zusammenhang ist sicher erwähnenswert, daß nach Strittmatter, Christmas and Epiphany, 625, die Taufe Christi als Festinhalt, die ja angeblich zur Einführung des Festes beigetragen haben soll, aus dogmatischen Gründen von Rom abgelehnt wurde: „This may have been due to sheer liturgical conservatism on the part of Rome; more probably, it was due to theological considerations. The celebration of the Baptism of Christ might encourage the spread of certain unorthodox ideas bound up at different times with this mystery." Bereits Botte, Origines, 76–77, äußert Vorbehalte gegen ein direktes Abhängigkeitsverhältnis der christlichen Feier vom Fest der Basilidianer: „Dans la conception gnostique, on n'avait que faire de la naissance humaine de Jésus; tout l'intérêt se portait sur le moment du baptême où un éon était entré en Jésus pour le quitter d'ailleurs à la passion. Pour la grande Église au contraire l'incarnation avait une toute autre importance. Des circonstances identiques ont dû réagir d'une manière différente sur des mentalités opposées et nous ne savons quelle a été la part d'influence de la fête gnostique sur l'Épiphanie chrétienne."

[41] Origenes wurde um das Jahr 185 in Alexandrien geboren; im Jahr 212 reiste er nach Rom und hielt sich ab etwa 230 in Cäsarea in Palästina auf, wo er um 254 starb; zu Leben und Werk vgl. u. a. H. J. Vogt, Art. Origenes, LACL [3]2002, 528–536, hier 528, und Drobner, Patrologie, 111–120.

[42] Vgl. hierzu Coquin, Origines, 159–160.

[43] Nach P. Merlan, Art. Celsus, RAC Bd. 2, 1954, 954–965, dort 954, wurde das Werk um 248 verfaßt.

so ist zu antworten …"[44] Aus dieser Verteidigungsrede kann man ableiten, daß die von Origenes erwähnten Feste auch von Celsus in seiner Polemik gegen das Christentum erwähnt wurden, daß also zumindest diese Feste sicherlich zur Zeit des Celsus und mit großer Wahrscheinlichkeit auch zur Zeit des Origenes gefeiert wurden. Fraglich ist jedoch, ob es sich um eine vollständige Aufzählung der christlichen Feste handelt. Falls dies nicht der Fall sein sollte, könnte diese Stelle nicht als Zeuge gegen eine Feier des Festes angeführt werden[45].

Umstritten ist auch, ob dieser Beleg bei Origenes für die Zeit der Abfassung des apologetischen Werkes oder nur für die Zeit, in der Celsus seinen ἀληθὴς λόγος verfaßt hat – also für die Zeit um 178 n. Chr. –, Gültigkeit besitzt. Man könnte natürlich auch erwägen, ob Origenes ein derartiges Fest kannte und feierte, jedoch keinen Grund sah, in der Antwort auf ein Werk, dessen Verfasser dieses Fest nicht kennt, das Fest zu erwähnen. Ein weiteres Problem ist natürlich auch die Frage, für welche Region sich die liturgische Ordnung aus dieser Erwiderung auf die Polemik des Celsus ableiten läßt. Auch wenn Origenes, der sich ja neben Alexandrien auch in Rom aufgehalten hat, bevor er nach Cäsarea kam, möglicherweise unterschiedliche liturgische Ordnungen kannte, so antwortet er auf konkrete Vorwürfe des Celsus, die auf Erfahrungen beruhen, die dieser in Syrien und Phönizien gesammelt hat[46]. „Celsus hat sich wirklich um Kenntnis des Christentums bemüht, kennt die Bibel und weiß über Kirchenlehre und Beweisgründe der Christen Bescheid."[47] Insofern kann man natürlich unterstellen, daß er ein Epiphaniefest erwähnt hätte, wenn er es gekannt hätte. Allerdings scheint er eher wenig Informationen über Ägypten besessen zu haben.

Man könnte also argumentieren, daß nur zu verständlich ist, daß Celsus keine Kenntnis dieses Festes besitzen kann, weil zwar in Ägypten das Tauffest am 6. Januar auch kirchlich gefeiert wurde, daß dieses Fest jedoch zur Zeit des Celsus noch ein lokales Fest in Ägypten war[48] – und Origenes hätte dann

---

[44] Vgl. Or. *Cels*. 8,22; (GCS Or 2,239, Koetschau; sowie SC 150,222, Borret): „ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα ἀνθυποφέρῃ τὰ περὶ τῶν παρ' ὑμῖν κυριακῶν ἢ παρασκευῶν ἢ τοῦ Πάσχα ἢ τῆς Πεντηκοστῆς δι' ἡμερῶν γινόμενα, λέκτεον…" Vgl. Botte, Origines, 9, der bezüglich des Epiphaniefestes bei Origenes bemerkt: „Origène ne la connaît pas encore."

[45] McArthur, Christian Year, S. 60: „If his list is exhaustive, the liturgical year known to Origen consisted of Sundays, the Friday Stations, Pascha and Pentecost. But it is scarcely exhaustive, for he does not include the Wednesday Stations. Further, it is to be remembered, that he is making a dialectical point, and is illustrating the truth that the Christian liturgical days are not isolated occasions but are patterns of permanent attitudes in the Christian life. It is not necessary to conclude that the Epiphany was not part of the liturgical Year."

[46] Vgl. Lietzmann, Geschichte 2, 44: „Wenige Jahre später berichtet uns ein anderer Christenfeind, der schon vorhin genannte Celsus, von seinen Erfahrungen mit christlichen Propheten, die er selbst in Phönizien und Syrien gehört zu haben versichert." Zu Celsus vgl. auch G. Rexin, Art. Kelsos, LThK Bd. 5, ^{3}1996, 1389–1390.

[47] Lietzmann, Geschichte 2, 173.

[48] Botte, Origines, 9–10, bemerkt hinsichtlich dieser Problematik: „Si le témoignage vaut pour la Syrie où l'ouvrage a été composé, on ne peut oublier qu'Origène est toujours et avant tout un alexandrin et que son livre n'était pas destiné seulement à une Église locale."

keinen Grund gehabt, ein lokalägyptisches Fest in einer in Palästina verfaßten Schrift zu erwähnen[49], weil sich das Fest auch zu seiner Zeit noch nicht über Ägypten hinaus verbreitet hatte. Gegen diese Hypothese spricht, und dies ist sehr schwerwiegend, daß Clemens von Alexandrien das Fest nur für die Basilidianer bezeugt. Eine großkirchliche Bezeugung dieses Festes läßt sich erst so viel später nachweisen, daß diese Hypothese wohl nicht die tatsächlichen Verhältnisse zur Zeit des Origenes trifft.

1.2.2 Der Osterfestbrief des Athanasius aus dem Jahr 329

Umgekehrt scheint es jedoch auf den ersten Blick möglich, eine Entwicklung des vierten Jahrhunderts für die Abhängigkeit des christlichen Festes von der Feier der Basilidianer in Anspruch zu nehmen. Schon sehr früh scheint Epiphanias in dieser Provinz gefeiert worden zu sein. So wird angenommen, daß Athanasius mit beschwingter Anspielung auf die Sonne der Gerechtigkeit die Aussendung seines Osterfestbriefs aus dem Jahr 329 an Epiphanie eingeleitet hat – tatsächlich ist jedoch nur die Anspielung auf die „Sonne der Gerechtigkeit" in diesem Brief erwähnt, von einem Epiphaniefest spricht Athanasius hingegen nicht: „Auf, meine Geliebten! Zur Festesfeier ladet uns die rechte Zeit ein. Wiederum zeigt uns die Sonne der Gerechtigkeit, indem sie uns mit ihren göttlichen Strahlen erleuchtet, die rechte Festzeit vorher an, in der wir, jener gehorsam, Ostern feiern sollen, damit nicht beim Schwinden der Zeit auch die Freude für uns dahin eile."[50] Aus diesem Text folgert Franz Joseph Dölger: „Athanasius ließ seinen Osterfest-Brief an Epiphanie ausgehen, also an dem Feste, da man der irdischen Erscheinung Jesu, des Aufleuchtens der Sonne der Gerechtigkeit gedachte. Es lag nun wirklich nicht mehr allzufern, die Strahlen der ‚Sonne der Gerechtigkeit' auf die Apostel auszudeuten, die in ihrer Zwölfzahl der Strahlenzahl der Sonne entsprechen."[51] Diese Verbindung von Sonnensymbolik und Epiphaniefest im ersten Osterfestbrief des Athanasius wird auch von anderen Wissenschaftlern angenommen[52].

Ein weiterer Punkt kann als zusätzliches Argument für die Richtigkeit dieser Hypothese angeführt werden: Johannes Cassian, nach Epiphanius der zweite

---

[49] Dagegen jedoch z.B. Martin, Athanase, 156 Anm. 173: „Écrit en 248 à Césarée de Palestine, le texte vaut cependant pour Alexandrie."

[50] Vgl. F. Larsow, Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, Leipzig/Göttingen 1852, 55; vgl auch A. Camplani, Lettere Festali. Anonimo. Indice delle Lettere Festali, Mailand 2003, 222.

[51] Vgl. Dölger, Sonnengleichnis, 30–31.

[52] Vgl. Martin, Athanase, 159: „Selon une suggestion de R.-G. Coquin… l'image du ‚Soleil de Justice' indiquant ‚d'avance le moment de la fête', pourrait être une allusion à Épiphanie, au lendemain de laquelle, au témoignage de Cassien, l'évêque d'Alexandrie, *antiqua more*, envoyait sa lettre festale."

sicher datierbare Zeuge einer Feier des Epiphaniasfestes in Ägypten[53], berichtet, daß in Ägypten nach alter Sitte die Osterfestbriefe am Epiphaniasfest ausgeschickt werden[54], wobei er betont, daß es sich bei diesem Fest um das Gedächtnis der Taufe Jesu und seiner irdischen Geburt handelt, das in Ägypten nicht wie in den westlichen Provinzen an zwei Tagen, sondern an einem einzigen Tag gefeiert wird[55]. Gegen Talley ist zu betonen, daß das Zeugnis von Epiphanius für Ägypten früher ist[56]. Gleichzeitig muß man betonen, daß es sich um eines der ganz seltenen Zeugnisse für die Verbindung eben dieser beiden Themen an Epiphanias handelt. Diese ist außerhalb Ägyptens ja nur noch bei den Armeniern belegt – und für Ägypten nur durch diesen einen Zeugen. Ferner wird leider nicht genügend berücksichtigt, daß Johannes Cassian selbst diesen Brauch in Ägypten als einen liturgischen Sonderweg, der von der Norm abweicht, betrachtet.

---

[53] Siehe Coquin, Origines, 139: „Nous n'avons, cela est bien connu, aucun témoignage formel d'une célébration de l'Épiphanie en Égypte par la Grande Église avant la fin du IVe siècle, et encore cette attestation est-elle celle d'un voyageur occidental, Cassien, qui visite les monastères égyptiens vers 390/400." Vgl. auch Kellner, Heortologie, 96.

[54] Siehe hierzu auch Kellner, Heortologie, 129: „Was die Einzelheiten der Festfeier angeht, so wurde in Alexandrien alljährlich am 6. Januar die *epistola festalis*, der Hirtenbrief des Bischofs, veröffentlicht, worin der Termin des Osterfestes für das betreffende Jahr verkündet wurde. Dieselbe Einrichtung ordnete im Abendland die vierte Synode von Orleans (can. 1) an im Jahre 541, ebenso die Synoden von Auxerre 578 und 585 (can. 2)."

[55] Vgl. Cassian. *Coll.* X,2 (CSEL 13,286,19–287,3, Petschenig): *Intra Ægypti regionem mos iste antiqua traditione servatur, ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes vel domini baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt, et idcirco utriusque sacramenti non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una diei hujus festivitate concelebrant, epistolae pontificis Alexandrini per universas Ægypti ecclesias dirigantur, quibus et initium Quadragesimae et dies Paschae non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designetur.* „In dem Gebiet Ägyptens wird diese Sitte nach alter Überlieferung bewahrt, daß man, nachdem der Epiphanientag gefeiert ist, den die Priester dieser Provinz sowohl als die Taufe Jesu als auch als Geburt gemäß dem Fleisch bezeichnen und deswegen ein jedes der beiden Geheimnisse nicht zweifach, wie die westlichen Provinzen, sondern an dem einen Fest dieses Tages zusammen feiern, Briefe des alexandrinischen Pontifex zu allen Kirchen Ägyptens schickt, durch die sowohl der Anfang der Quadragesima als auch der Tag des Osterfestes nicht nur für alle Bürgerschaften, sondern auch für alle Klöster festgeschrieben wird." Vgl. zur Übersetzung auch E. Pichery, Jean Cassien. Conférences CIII–XVII, SC 54, Paris 1958, 75. Man wird überlegen müssen, ob Cassian nicht sogar möglicherweise noch in Bethlehem die Auseinandersetzung zwischen Hieronymus als Boten der westlichen Tradition und der östlich orientierten Ortsgemeinde miterlebte, deren Niederschlag sich in den Predigten des Hieronymus finden läßt, die allerdings erst aus späterer Zeit datieren. Dies hängt davon ab, auf welchen Zeitpunkt genau man die Reise des Johannes Cassian nach Ägypten ansetzt; Strittmatter, Christmas and Epiphany, 604, setzt seinen Aufenthalt auf 385–400. Falls diese Datierung stimmt, hätte er Hieronymus in Jerusalem knapp verfehlt. Vgl. zu dieser Stelle auch H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. II. Indirekte Zeugnisse des hl. Ambrosius für das Weihnachtsfest, JLW 13, 1935, 1–10, hier 4–5.

[56] Talley, Origins, 140: „His testimony is the first secure notice we have of a liturgical observance of the nativity of Christ in Egypt."

1.2.3 Die pseudoathanasianischen Canones

Als zusätzlicher Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme werden dann gerne als weiterer Beleg die *Canones* des Athanasius[57] angeführt, die von den Herausgebern in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts datiert werden[58]. Dieses kirchliche Regelwerk erwähnt neben dem Osterfest auch das Epiphaniefest und das Pfingstfest, von Weihnachten findet sich in diesem Werk keine Spur. Auffällig ist dabei, daß das Epiphaniefest als alleinigen Festinhalt die Taufe Jesu hat[59]. Man kann also, so scheint es, eine Entwicklungslinie ziehen: Die ersten, die in Ägypten das Epiphaniefest feiern, sind die Basilidianer. Im ersten Drittel des vierten Jahrhunderts – also mehr als 120 Jahre nach dieser Notiz – bezeugt der erste Osterfestbrief des Athanasius für die Großkirche das Fest, spätestens für die siebziger Jahre – so die Datierung der Editoren – wird dann eben dieser

---

[57] H. Nordberg, Athanasius and the Emperor, Commentationes Humanarum Litterarum XXX/3, Helsinki 1963, 18, scheint eine sehr frühe Datierung anzusetzen, wenn er bemerkt: „According to the old canons of the Egyptian church, all the Bishops and as many as possible of the remaining ecclesiastics were to gather round their spiritual sovereign, in this case Bishop Alexander, three times a year, i.e. at Epiphany, Easter and Whitsun.“ Alexander von Alexandrien starb wahrscheinlich am 17. April des Jahres 328 (vgl. Quasten, Patrology 3, 14; Drobner, Patrologie, 217; C.W. Griggs, Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C.E., (= Coptic Studies 2, 1990) Leiden u.a. 2000, 123, weist auf Unstimmigkeiten in den Angaben des Athanasius hin, der einerseits angibt, der Tod des Alexander habe fünf Monate nach dem Konzil von Nicäa stattgefunden, und andererseits den 22. Pharmuti 328 als Todestag seines Vorgängers nennt; der 17.4.328 scheint das vertrauenswürdigere Datum zu sein, wird doch berichtet, daß Alexander nach dem Konzil gegen die Melitianer vorgegangen sei. Nordberg verweist für die von ihm erwähnte Sitte auf Athanasius, Apologia secunda 6,2 (Opitz, Werke, 92,4–8), wo sich kein Hinweis auf die angesprochenen Feste findet.

[58] Martin, Athanase, 159: „Et il faut attendre la seconde moitié du IVe siècle avec les *Canons d'Athanase* pour qu'il soit fait explicitement état de l'Épiphanie, troisième de ces grandes fêtes, la seule dont la date serait fixe.“ Es scheint sogar möglich, diese Hypothese mit Hilfe der mit Alexandria verbundenen Markustraditionen zu bekräftigen; vgl. Talley, Origins, 140–141: „We can only say that the identification of the date as that of the nativity reaches back as far as Clement, as does its association with the baptism, but that earlier in the fourth century the feast was focused on the baptism to such an extent that the *Canons of Athanasius* make no reference at all to any festival of the nativity. It may well be that while the strong Marcan tradition at Alexandria made the baptism (with which Mark's Gospel opens) stand out as the content of the celebration on January 6, the memory persisted that the gospel was begun on that day because it was the day of the Lord's nativity.“ Siehe hierzu auch Coquin, Origines, 156: „Ce texte, vraisemblablement contemporain d'Athanase ou de peu postérieur à son patriarcat, nous indique clairement que dans la seconde moitié du IVe siècle, au plus tard, on célébrait seulement trois fêtes du Seigneur: l'Épiphanie, Pâques et la Pentecôte, et que l'Épiphanie commémorait le baptême du Christ et était aussi considérée comme la fête du commencement de l'année.“ Coquin widerspricht sich jedoch selbst, wenn er kurz vorher die Abfassung der *Canones* in die erste Hälfte des vierten Jahrhunderts einordnet; vgl. Coquin, Origines, 144,

[59] Vgl. Athanasius, Canones § 16 (Crum/Riedel, 27): „And at the feast of the Lord's Epiphany, which was in (the month) Tûbah, that is the (feast of) Baptism, they shall rejoice with them.“

Festinhalt[60] durch die *Canones* des Athanasius bezeugt, die nur die Taufe Jesu erwähnen[61]. Daß diese Regeln ein Weihnachtsfest nicht erwähnen, könnte dabei auch noch als weiteres Argument für die Datierung angeführt werden[62]. Irgendwann zwischen dieser Bezeugung und dem Besuch des Johannes Cassian in Ägypten, der sich rund zehn Jahre in diesem Land aufhielt, wuchs die Geburt Jesu als Festinhalt zum Epiphaniefest hinzu, mit der Weihnachtspredigt des Paul von Emesa vom 25.12.432 wird dann zum ersten Mal das Weihnachtsfest mit einem festen Datum für Ägypten bezeugt[63], der Festinhalt des Epiphaniefestes kehrt zu seinem ursprünglichen Thema zurück, in Ägypten gedenkt man von diesem Zeitpunkt an nur noch der Taufe Jesu am Epiphaniasfest[64]. Als weiteres Argument für die Richtigkeit dieser Entwicklung und die Ursprünglichkeit der Taufe als Festinhalt von Epiphanias findet sich auch der Hinweis auf eine ursprünglich adoptianische Auffassung der Taufe Jesu bei den Synoptikern[65].

---

[60] P. Vindob. G. 2326, der viele, teilweise doch eher phantasievolle Interpretationen erfahren hat, kann nicht mehr für das vierte Jahrhundert als Zeuge herangezogen werden, da er aus paläographischen Überlegungen in das 5./6. Jahrhundert zu datieren ist; vgl. H. Förster, Das angeblich älteste liturgische Schriftstück. Neuedition von *P. Vindob. G.* 2326, ZAC 1, 1997, 169–177, sowie Förster, Feier, 166–169; vgl. zu den unterschiedlichen Interpretationen dieses Textes u.a. G. Bickell, Das älteste liturgische Schriftstück, MPER 2, 1887, 83–86; Meyer, Weihnachtsfest, 26; T. Schermann, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt, SGKA 6, Paderborn 1912, 198; Usener, Weihnachtsfest, 196; C. Wessely, Fragment liturgique pour la fête de l'Épiphanie, in ders., Les plus anciens monuments du Christianisme, PO 18/3, Turnhout 1983 (= Paris 1924), 438–439; Botte, Origines, 12; R.H. Bainton, Basilidian Chronology and New Testament Interpretation, JBL 42, 1923, 81–134, hier 125; C. Del Grande, Liturgiae preces hymni christianorum e papyris collecti, Neapel 1934, 10f.; Cullmann, Ursprung, 18–19; H. Leclercq, Antienne du Fayoum, in: ders., Art. Papyrus, DACL 13/1, Paris 1937, 1395–1398, hier 1397; L. Kunz, Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien, ByZ 41, 1941, 40–44; Hartke, Weihnachtsfest, 58–59; Lemarié, Manifestation, 41; Merras, Epiphany, 102.

[61] Auch Roll, Origins, 71, folgt dieser Datierung und der Zuschreibung der *Canones* zu Athanasius: „The sixteenth Canon of Athanasius suggests that Epiphany was seen as the beginning of the year in Egypt at the same time period."

[62] Vgl. W. Riedel / W.E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions, Oxford 1904, XIII: „The writer… knows the festivals of Easter, Pentecost, Epiphany (or the New Year), but ignores that of Christmas."

[63] Vgl. hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 78, sowie Kellner, Heortologie, 97, siehe ferner Strittmatter, Christmas and Epiphany, 604.

[64] Diese Entwicklung postuliert z.B. Winkler, Licht-Erscheinung, 180: „Aus einem Fest an Epiphanie, das in seiner ältesten östlichen Gestalt die Taufe Jesu allem Anschein nach als seine Geburt verstand, entwickelte sich zunächst eine Feier am 6. Januar, die mit der Taufe Jesu auch seine Geburt in Bethlehem verknüpfte…, um schließlich den Schwerpunkt auf Jesu Geburt in Bethlehem zu verlagern (wie dies vor allem längere Zeit in Jerusalem der Fall war) oder aber ein neues Fest einzuführen…, das nun in einem von Epiphanie losgelösten Fest am 25. Dezember vor allem der Geburt Jesu in Bethlehem gedachte und mit dem 6. Januar insbesondere die Taufe Jesu verband."

[65] Winkler, Licht-Erscheinung, 208: „Eine unvoreingenommene Sichtung des Materials, sei es des Taufberichts des Markus-Evangeliums…, sei es des Lukas-Evangeliums…, die sich beide auffällig mit den judenchristlichen Evangelien berühren, geben eindeutig zu erkennen, daß Jesus bei seiner Taufe als Sohn Gottes geboren wurde."

Hier ist einzuwenden, daß wohl doch der Abfassungszeitraum der synoptischen Evangelien und der Entstehungszeitraum des Epiphaniasfestes in zeitlicher Hinsicht so weit von einander entfernt sind, daß die Frage gestellt werden muß, ob diese angeblich ursprüngliche Auffassung der Taufe im vierten Jahrhundert noch so gesehen wurde.

1.3 Kritische Einwände

Gegen diese Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des Epiphaniasfestes in Ägypten müssen schwerwiegende Bedenken geäußert werden, die sich gleich auf mehrere Eckpunkte der Argumentation beziehen.

1.3.1 Epiphanius von Salamis und die Feiern der Ägypter

Als erstes wäre der Umstand zu erwähnen, daß für Epiphanius von Salamis, der in seinen Ausführungen zu den – oder besser gesagt gegen die – Alogern die Lebensdaten Jesu erwähnt und sie teilweise mit entsprechenden Festen in Verbindung bringt, die Taufe Jesu am 8. November stattfand[66], während die Geburt Jesu auf den 6. Januar gelegt wird. In diesem Zusammenhang erwähnt er ausdrücklich die Feiern der Ägypter[67]. Man muß an dieser Stelle natürlich die Frage stellen, ob er nicht erwähnt hätte, daß diese an diesem Tag die Geburt und die Taufe feierten. Die weitere Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden muß, ist natürlich, ob zur Zeit des Epiphanius die Basilidianer nicht bereits derart unbedeutend waren, daß ihre Tauffeier Jesu gerade deswegen dem Epiphanius verborgen blieb, während gleichzeitig zur Zeit des Epiphanius in Ägypten das

[66] Zur Frage dieses Datums bemerkt H. Engberding, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, OrChr 37, 1953, 56–88, hier 66, mit Recht: „Die Zeit, da ein H. Usener es sich erlauben durfte, das Rätsel des 8. November als des Tages, auf welchen Epiphanius die Taufe Jesu im Jordan setzt, mit dem Postulat zu lösen: ‚Es mag ein heidnisches Fest der Landschaft zugrunde liegen, über das Vermutungen aufzustellen nicht geraten ist', muß endgültig vorbei sein." Siehe hierzu auch Preuschen, Todesjahr und Todestag Jesu, 13; vgl. Kellner, Heortologie, 97, sowie Bilfinger, Julfest, 5; siehe ferner Holl, Ursprung, 128: „Aber seine Rechnung stimmt nirgends. Es bleiben ihm jedesmal 2 Wochen und 2 Tage im Rest, die er unter der Hand einschmuggelt, ohne einen Beleg dafür geben zu können. Daraus geht hervor, daß ihm der 8. November als Tauftag Christi durch die Ueberlieferung seiner einheimischen Kirche vorgeschrieben war, mit der er sich schlecht und recht abzufinden hatte."

[67] Epiph. *haer*. 51,16 u. 51,22,3–8. Siehe hierzu auch Prümm, Geburtsfeier, 211: „Sehr bezeichnend dafür, daß die Verknüpfung von Kana und Epiphanie wohl älter sein könnte als der Zusammenhang von Jordantaufe Jesu und Epiphanie, ist die Tatsache, daß Epiphanius die Taufe Christi auf den November, das Kanawunder aber auf den 5./6. Januar ansetzt." Siehe hierzu allerdings auch Hartke, Weihnachtsfest, 22: „Da er aber nicht wagt, Geburt und Taufe am gleichen 6. Januar weiter zu feiern, was als arianisch angesehen wurde, so legte er die Taufe weg vom 6. Januar auf das absurde Datum 8. November und beläßt die Geburt, die Ankunft der Magier und die Hochzeit von Kana auf dem 6. Januar." Diese Deutung scheint der historischen Situation nicht gerecht zu werden.

Taufthema noch nicht Inhalt der großkirchlichen Feier des Epiphaniefestes gewesen sein dürfte[68]. Immerhin ist Epiphanius derjenige, der auch noch die Hochzeit zu Kana und die Anbetung der Magier erwähnt; während die Magier ihm bereits aus seiner Heimat bekannt waren, stellt die Hochzeit zu Kana eine Tradition dar, die auch in den *Canones* des Athanasius für diesen Tag zu finden ist, die also einmal mehr für den – sicherlich auch durch die örtliche Lage begründeten – guten Austausch zwischen Zypern und Ägypten in der Zeit des Athanasius und des Epiphanius spricht. Und so sollte man diesen Text als Hinweis dafür nehmen, daß Epiphanius zu der Zeit, als er sein Panarion schrieb – das heißt zwischen 374 und 377 – noch nichts von einer Taufthematik an Epiphanie bekannt war[69]. Er selbst stammt aus Palästina, dort wurde die Geburtsthematik des Epiphaniefestes standhaft gegen die westliche Tradition verteidigt, und auch im syrischen Antiochia setzte sich die Taufthematik wohl erst um die Mitte der achtziger Jahre durch, so daß es ohne weiteres glaubwürdig klingt, daß ihm diese Thematik tatsächlich nicht bekannt sein konnte – andernfalls müßte man gerade aufgrund seiner palästinensischen Abstammung und der dort sehr vehement verteidigten Geburtsthematik vermuten, daß er erwähnt hätte, falls Ägypten eine abweichende Tradition gehabt hätte. Die Annahme, daß Epiphanius überhaupt erst nachträglich die Taufe vom Geburtsfest abgespalten habe, scheint durch die Quelle nicht belegt[70].

1.3.2 Die Sonne der Gerechtigkeit bei Athanasius

Eine weitere Problematik wirft der erste Osterfestbrief des Athanasius auf. Auch wenn Johannes Cassian berichtet, daß „nach alter Sitte“ der Osterfestbrief in Ägypten am Epiphaniefest ausgeschickt wurde, so ist doch zu fragen, was „alte Sitte“ in diesem Zusammenhang ist[71]. Der erste Osterfestbrief des Athanasius stammt aus dem Jahr 329. Ist die dort vorzufindende typologische Verbindung zwischen Christus und Sonne der Gerechtigkeit, die in Bezug zur Festthematik

---

[68] Dagegen jedoch bemerkt Martin, Athanase, 175, daß der Bericht des Epiphanius in völligem Widerspruch zur ägyptischen Tradition stehe, indem die Taufthematik verschwiegen wird.

[69] Gleichfalls hat Epiphanius auch keinerlei Kenntnis des Weihnachtsfestes; vgl. Usener, Weihnachtsfest, 215: „Von einer ansetzung der geburt auf wintersonnenwende (25 dec.) zeigt Epiphanios nicht einmal gelehrte kenntnis, obwohl er im j. 375 schrieb.“

[70] Dagegen jedoch Holl, Ursprung, 143: „Daß man in Cypern die Taufe vom 6. Januar lossprengte, mag seine besonderen Gründe gehabt haben.“ Siehe auch Holl, Epiphanius II (GCS), 271, dort der Zeilenkommentar zu 14f: „Der 8. November als Tauftag Christi ist nur hier bezeugt. Es entspricht diesem Ansatz, daß Epiph(anius)… den 6. Januar nur noch als Geburtstag Christi kennt… Die Zurückschiebung der Taufe auf den 8. November galt wohl in erster Linie der Entlastung des 6. Januar, der bis dahin die Feier der Taufe und Geburt Christi und der Hochzeit zu Kana… in sich vereinigte.“

[71] Mann, Art. Epiphaniasfest, 763: „Dieser Brauch findet, wie er sagt, nach *antiqua traditio* statt, was voraussetzt, daß das Epiphaniasfest in Ägypten zu dieser Zeit als ein altes Fest der Kirche empfunden wird.“

gesetzt wird, tatsächlich so überzeugend, daß man davon ausgehen darf, daß der Brief an einem Epiphaniefest ausgesendet wurde[72]? Dies würde eine sehr enge Bindung zwischen Epiphanie und Sonne voraussetzen. Daß eine derartige Bindung grundsätzlich feststellbar ist, soll an dieser Stelle nicht abgestritten werden, die Frage muß jedoch gestellt werden, ob diese Bindung tatsächlich so eng ist, daß sie die für das Osterfest schon früher bezeugte Verbindung völlig verdrängt. Immerhin wird im Traktat *De Pascha Computus* aus dem Jahr 243 sehr nachdrücklich diese Verbindung betont. Gleichzeitig findet sich diese Typologie in Ägypten lange vor der Einführung des Weihnachts- oder des Epiphaniefestes auch bei Origenes[73]. Insofern scheint es voreilig, diesen Brief als Beleg dafür anzusehen, daß die „alte Sitte" einer Versendung des Osterfestbriefes am Epiphaniefest bereits für das Jahr 329 durch den Osterfestbrief des Athanasius bezeugt sei.

1.3.3 Die Datierung der Canones

Eine sehr entscheidende Frage muß auch an die Datierung der athanasianischen *Canones* gestellt werden. Die Editoren geben denn auch zu, daß Renaudot eine Datierung in spätere Zeit vorgeschlagen hatte[74]. Für sie ist das Melitianische Schisma einer der wichtigen Gründe für eine frühe Datierung der *Canones*[75]. Das Schisma wurde – wie auch das donatistische Schisma in Nordafrika – gemäß dem Bericht des Epiphanius in seinem Panarion durch die Frage nach dem Umgang mit den *Lapsi* der diokletianischen Verfolgung ausgelöst. Petros I. von Alexandria war Vertreter einer moderaten Haltung gegenüber denen, die den paganen Göttern geopfert hatten und später doch wieder zur Kirche zurückkehren wollten[76], während Melitios, Bischof von Lykopolis, härtere Bußen forderte. Grundsätzlich ging es bei dieser Frage, die zwischen den beiden während eines gemeinsamen Gefängnisaufenthaltes diskutiert wurde, um den Zeitraum bis zur Wiederaufnahme und die Frage der Zulassung zur Eucharistie. Allerdings war der entscheidende Grund, der dann tatsächlich das Schisma auslöste, die Tatsache, daß Melitios selbst Bischöfe für Bistümer weihte, deren

[72] Dies scheint auch TALLEY, Origins, 80, vorauszusetzen: „At Rome in 336 it is clear that the nativity itself, December 25, was considered the beginning of the liturgical year, and still earlier in the eastern empire the same was true of the Epiphany."

[73] Vgl. auch nur Or. *hom. in Lev.* 13,2 (GCS Origenes 6,468,23–469,4, Baehrens); vgl. auch WALLRAFF, Christus, 51.

[74] Vgl. RIEDEL/CRUM, Canons, VIII: „Since Renaudot no one appears to have read these canons, probably owing to this suspicion of spuriousness which might well act as a primary deterrent from any concern with the work."

[75] Vgl. RIEDEL/CRUM, Canons, XVIII: „In short, the brief phrases wherein Meletius is here mentioned are perfectly comprehensible as ordinances issued by Athanasius in the years 366–373."

[76] Vgl. hierzu auch A. M. RITTER, Art. Petros, Bf. v. Alexandrien: P. I., LThK Bd. 8, [3]1999, 103–104; siehe ferner T. BÖHM, Art. Petrus I. von Alexandrien, LACL [3]2002, 569.

rechtmäßige Verwalter im Gefängnis saßen, daß also Melitios das Recht des alexandrinischen Bischofs, die Bischöfe ganz Ägyptens zu weihen, ignorierte[77]. Die genaue Kenntnis der Situation, die sich bei Epiphanius nachweisen läßt, dürfte auch auf Berichte von Bischöfen zurückgehen, die unter Kaiser Valens Ägypten verlassen hatten – und die Unterstützung der arianischen Bischöfe Ägyptens durch diesen Kaiser führte ja auch zum Exil von Petros II. von Alexandria, der sich von 373 bis 378 in Rom aufhielt[78]. Insofern ist es verwunderlich, daß Epiphanius nichts von einer Tauffeier am 6. Januar in Ägypten weiß[79], die ja von den athanasianischen *Canones* vorausgesetzt wird[80]. Man müßte also die Datierung dieser *Canones* durch Riedel und Crum letztlich damit begründen, daß diese Bischöfe bereits zu Beginn der Regierungszeit des Valens im Jahr 364[81] ausgewiesen wurden, daß sich danach der Festinhalt für ganz Ägypten geändert hätte und Athanasius seine *Canones* dann in dem von den beiden Herausgebern angenommenen Zeitraum zwischen 366 und seinem Tod am 2. oder 3. Mai 373 verfaßt hätte. Allerdings bleibt wohl mehr als fraglich, ob die im Exil lebenden Bischöfe tatsächlich keinerlei Kontakt mit ihren Gemeinden hatten und deswegen nichts von den Ereignissen der Änderung des Festinhaltes gewußt hätten. Wahrscheinlicher scheint doch, daß die *Canones* in einer späteren Zeit entstanden, in der das Epiphaniefest in Ägypten den dort erwähnten Inhalt der Taufe Jesu hatte[82].

---

[77] GRIGGS, Egyptian Christianity, 122: „The Melitian schism, therefore, is best seen as a nationalistic movement based in the Thebaid, carrying with it the possibility of turning the hegemony of the Egyptian Christian movement from Alexandria to the Thebaid.“

[78] Vgl. zu seiner Person auch A. M. RITTER, Art. Petros, Bf. v. Alexandrien: P.II., LThK Bd. 8, ^{3}1999, 104, sowie T. BÖHM, Art. Petrus II. von Alexandrien, LACL ^{3}2002, 569–570.

[79] Es ist aufgrund der angeführten Argumente davon auszugehen, daß Epiphanius eine gute Kenntnis von Ägypten besaß. Dagegen jedoch COQUIN, Origines, 162: „Il convient toutefois de remarquer qu'Épiphane n'était pas égyptien et ne parlait que d'Alexandrie, que ses renseignements ne sont pas toujours exempts d'inexactitudes.“

[80] Mit gleichem Recht muß auch der Aufenthalt des Epiphanius in Ägypten angeführt werden; er verbrachte als junger Mann (d. i. um 330 oder 340 n.Chr.) einige Zeit in diesem Land; vgl. hierzu LÖHR, Art. Epiphanius, 226–228; siehe auch W. A. BIENERT, Art. Epiphanios v. Salamis, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 723–725.

[81] Valens wurde 364 von seinem Bruder mit der Alleinregierung der östlichen Reichshälfte betraut; er starb in der Schlacht bei Adrianopel gegen die Goten (9.8.378); vgl. hierzu G. GOTTLIEB, Art. Valens, LThK Bd. 10, ^{3}2001, 516–517.

[82] Auch R. G. COQUIN, Art. Canons of Pseudo-Athanasius, Coptic Encyclopedia Bd. 2, 1991, 458–459, hält die *Canones* für pseudoathanasianisch: „The great Saint Athanasius cannot have been its author. The absence of mention of Christmas, which was introduced into Egypt among the great festivals in the middle of the fifth century, obliges one to set its composition before that date.“ Falls man jedoch den Festinhalt von Epiphanias betont und annimmt, daß keine vollständige Aufzählung der Feste intendiert war – und dies scheint sich nahezulegen –, so weist die Betonung der Taufe auf eine Zeit nach der Einführung des Weihnachtsfestes. Immerhin wurden an den entsprechenden Herrenfesten Almosen an Witwen und Waisen in besonderer Form ausgegeben, und es ist fraglich, ob tatsächlich zweimal im Abstand von nicht ganz zwei Wochen derartige Almosen stattgefunden hätten – und dies wäre geschehen, wenn an Weihnachten und an Epiphanie die Almosen ausgeteilt worden wären.

Man sollte also berücksichtigen, daß über das melitianische Schisma vergleichsweise wenig bekannt ist, daß es jedoch auch und gerade im monastischen Raum sehr tief verwurzelt war[83] und gerade in Klöstern noch sehr lange anhielt[84]. Die Betonung monastischer Fragen und Anspielungen auf dieses Schisma könnten also zusammen mindestens ebensogut als Anzeichen dafür gewertet werden, daß die *Canones* später verfaßt wurden – vielleicht, so mag man vermuten, wären die klösterlichen Aspekte in diesem Zusammenhang bei einem authentischen Text des Athanasius in den Hintergrund getreten, weil die melitianische Splittergruppe zu seiner Zeit noch nicht auf vereinzelte Klöster begrenzt war. Deswegen wird man folgern müssen, daß es sich bei ihnen gerade nicht um ein authentisches Werk des Athanasius handelt. Hierfür könnte man natürlich auch die Festthematik des Epiphaniefestes anführen, die dann auf eine Entstehungszeit der *Canones* nach der Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten hinweisen würde, das würde bedeuten, daß diese kirchenrechtlichen Texte nicht vor 430 entstanden sein können. Als ein Gegenargument könnte man natürlich anführen, daß der Text zwar Ostern, Pfingsten und das Epiphaniefest erwähnt, daß das Weihnachtsfest jedoch unbekannt scheint[85]. Allerdings wäre dann zu fragen, ob an der Stelle, wo die drei Feste aufgezählt werden, tatsächlich eine vollzählige Aufzählung der Feste im Jahreskreis angezielt wird oder ob die für den Verfasser wichtigsten Feste erwähnt werden – und dabei dann Weih-

---

[83] H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche. 4. Die Zeit der Kirchenväter, Berlin ²1953, 143: „In den Anfängen finden wir starken meletianischen Einfluß in den Klöstern." Zur Ausbreitung der Melitianer vgl. BARNARD, Athanasius, 147: „We know from the *Breviarium Melitii*, presented to bishop Alexander soon after the Council of Nicaea, that the Meletians at this time had 34 bishops, together with presbyters and deacons, out of a total of about 72 bishops in Egypt. The Meletian mission reached along the length of the Nile as far as Coptos, the modern Qift south of Tabennesi, and embraced many episcopal sees outside of Alexandria."

[84] M. WESTERHOFF, Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn", Orientalia Biblica et Christiana 11, Wiesbaden 1999, 223: „Das ägyptische Kloster war überdies nicht nur Bollwerk der Orthodoxie, sondern auch Nische für Gruppen heterodoxer Tradition, wie z. B. für die Meletianer." Man wird in diesem Zusammenhang die Frage stellen müssen, ob es sich bei den Melitianern nicht eher um eine schismatische denn um eine heterodoxe Gruppe gehandelt hat. Ganz offensichtlich existierten noch gegen Ende des sechsten Jahrhunderts melitianische Klöster; Patriarch Damian (578–606/7) schrieb an die Klöster und forderte sie auf, melitianische Mönche auszustoßen; vgl. GRIGGS, Egyptian Christianity, 129; C. D. G. MÜLLER, Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch, ZKG 75, 1964, 271–308, hier 279, Anm. 20: „Aus der Patriarchengeschichte erfahren wir, daß die melitianischen Mönche zur Zeit des Damian sich wiederholt nachts erhoben und vom Kelche tranken, ehe sie morgens das Abendmahl feierten." Zur Person Damians vgl. auch B. WINDAU, Art. Damian von Alexandrien, LACL ³2002, 185–186. Melitianische Mönche sind noch im 6. Jahrhundert in ägyptischen Urkunden bezeugt; vgl. hierzu B. C. MCGING, Melitian Monks at Labla, Tyche 5, 1990, 67–91, hier 77: „After the 4th century there is only a series of brief notices on the later history of the schism, but it is clear that the Melitians went their separate way for another four centuries."

[85] RIEDEL/CRUM, Canons, XIII: „The writer is acquainted with many pagans (§ 95), he knows the festivals of Easter, Pentecost, Epiphany (or the New Year), but ignores that of Christmas."

nachten nicht erwähnt wird. Immerhin könnte man sonst auch argumentieren, daß sich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bereits eine ganze Reihe von Märtyrerfesten etabliert hatten, die auch nicht erwähnt werden, ebensowenig wird die sonntägliche Feier genannt. Insofern scheint das Fehlen einer Erwähnung des Weihnachtsfestes weniger problematisch zu sein als die Nichterwähnung dieses Textes als athanasianische Schrift und der dort bezeugte Festinhalt von Epiphanias. Insofern scheint es sinnvoll, diesen Text zumindest in das fünfte Jahrhundert einzuordnen.

1.3.4 Der Bericht des Johannes Cassian

Ein Indiz in eben dieser Richtung ist letztlich auch der kurze Bericht des Johannes Cassian, der in der Feier der Ägypter etwas Besonderes sieht, das nicht nach „abendländischer Sitte" geschieht, weil zwei getrennte Festthemen – Geburt und Taufe – auf einen Tag gelegt werden[86]. Johannes Cassian, das sollte man wohl an dieser Stelle erwähnen, ist in seinem Leben sehr weit herumgekommen und hat an verschiedenen, für die Festentwicklung der beiden hier interessierenden Feste wichtigen Orten gelebt. Er wurde wahrscheinlich um 360 oder etwas später geboren und trat in etwa zwischen 378 und 380 in Bethlehem in ein nahe der Geburtsgrotte gelegenes Kloster ein, lernte dort also sicherlich die Jerusalemer Überlieferung bezüglich des „wahren Geburtsfestes Jesu" kennen, das diese Gemeinde in späterer Zeit so hartnäckig gegen Hieronymus und die westliche Weihnachtstradition verteidigte, daß es zur endgültigen Einführung des Weihnachtsfestes eines Briefes des Kaisers Justinian I. bedurfte. Einige Zeit später, aber noch in „jüngeren Jahren"[87] zog er nach Ägypten, wo er sich bis 399 aufhielt[88]. Danach kam er nach Konstantinopel, wo er von Johannes Chrysostomos

---

[86] Insofern wird man fragen müssen, ob hier Johannes Cassian nicht eine ägyptische Eigenart hervorhebt; die Formulierung von Mohrmann ist hingegen dazu angetan, dies auf den Osten zu generalisieren; MOHRMANN, Epiphania, 258–259: „Opposant l'Orient à l'Occident, Cassien constate que l'Occident a deux fêtes, Nativité et Baptême, là où l'Égypte a une fête avec deux objets."

[87] Vgl. Cassian. *Coll*. XIV,9 (CSEL 13,408,12, Petschenig), wo er sich als *adhuc adulescentior* bezeichnet; vgl. hierzu jedoch den warnenden Hinweis von FRANK, Johannes Cassian, 193, bezüglich der Selbstaussagen von Johannes Cassian in der *Praefatio* von *De inst.*: „*Pueritia* ist nur eine ungefähre Altersangabe: bis zum 17. Lebensjahr, häufig auch ein wenig höheres Alter. Außerdem darf eine geistliche Bedeutung nicht übersehen werden. Dann ist die Kindheit identisch mit den Anfängen des Glaubens und des gläubigen oder asketischen Lebens. Cassian zeigt sich mit dieser Redeweise vertraut."

[88] Allgemein wird angenommen, daß die origenistischen Streitigkeiten im Jahr 399 zu seiner Abreise aus Ägypten führten; vgl. hierzu u. a. M. SKEB, Art. Johannes Cassian, LACL ^{3}2002, 376–379, hier 376, oder DROBNER, Patrologie, 312–313; gegen die von F. BORLANDI, Art. Cassian, John, Encyclopedia of the Early Church I, Cambridge 1992, 149, vertretene Meinung, er sei bereits 390 aus Ägypten ausgereist, sei auf K. S. FRANK, Art. Johannes Cassianus, RAC Bd, 18, 1996, 414–426, hier 416 verwiesen; dieser bemerkt unter Bezug auf Col. 10,2: „Nach ebd. 10,2 (287, 3/9) war J(ohannes) C(assianus) im Frühjahr 399 noch in Ägypten (Osterfestbrief Theophilus' v[on] Alex[andrien] gegen die Anthropomorphiten)."

zum Diakon geweiht und mit der Aufsicht des Kathedralschatzes betraut wurde. Nach der Verbannung des Johannes Chrysostomos – das heißt nach 404 – reiste er zusammen mit Germanus, der ihn auf allen seinen Reisen begleitet hat, als Gesandter an Papst Innozenz nach Rom, wo er sich mehrere Jahre aufhielt und mit dem Archidiakon Leo Freundschaft schloß, der im Jahr 440 Nachfolger Petri wurde und den Ehrentitel „der Große“ trägt. Seinen Lebensabend verbrachte Johannes Cassian in Marseille, wo er auch die *Collationes* schrieb. Spätestens dieser Lebensweg sollte aufmerksam machen. Der wahrscheinlich aus Gallien und nicht, wie häufig in der Forschung angenommen, aus der römischen Provinz Moesien[89] stammende Mönch zieht zuerst nach Südosten, lernt in Bethlehem

[89] Über das Geburtsjahr bestehen keine großen Unterschiede in den Auffassungen; nach einem Teil auch der neueren Beiträge in Lexika und Patrologien wird Johannes Cassian in der Dobrudscha geboren; vgl. hierzu u. a. O. CHADWICK, Art. Cassianus, *Johannes*, TRE Bd. 7, 1981, 650–657; SKEB, Art. Johannes Cassian, 376–377; DROBNER, Patrologie, 312; A. DI BERNARDINO (Hg.), Patrology. Bd. 4: The golden age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Westminster [4]1992, 512; abgeleitet wird dies aus Gennadius, *vir. Ill.* 61: *natione Scythica* (bzw. *Scytha*); schwierig zu erklären bleibt, warum sich der angeblich aus *Scythia minor* stammende Mönch in vorgerücktem Alter zusammen mit seiner Schwester in Marseille und nicht in seiner Heimat niederläßt, und dort ein Männer- und ein Frauenkloster gründet. FRANK, Johannes Cassian, 187–191, verweist auf die nicht völlig abwegig erscheinende Möglichkeit, daß Johannes Cassian tatsächlich in der Sketis (*De habitatione Scitii*) das Mönchtum gelernt habe und von dort das Mißverständnis seiner Herkunft erklärbar ist; dann wäre Johannes Cassian tatsächlich in Gallien geboren und im Alter in seine Heimat zurückgekehrt; für diese Annahme führt er u. a. neben der Bildung auch die Notwendigkeit, die Klostergründung finanziell abzusichern, an, die dann durch den Privatbesitz Cassians an seinem Heimatort gegeben wäre. R. NÜRNBERG, Art. Johannes Cassianus, LThK Bd. 5, [3]1996, 888–889, bemerkt nur, daß sein Leben nicht mehr eindeutig rekonstruierbar sei; FRANK, Art. Johannes Cassianus, 414f, referiert beide Standpunkte; insgesamt wird man wohl nicht umhinkönnen, die Möglichkeit, daß Johannes Cassian aus Südgallien stammte, trotz der Auskunft, er sei *natione Scythica*, als nicht unmöglich anzusehen; selbst wenn man die „skythische Heimat“ nicht weiter identifiziert und Johannes Cassian nur einfach einen Geburtsort zubilligt, an dem er sich tatsächlich seine Bildung erworben haben kann – dies würde gegen die Dobrudscha sprechen –, wird man jedenfalls K. SMOLAK, Skythische Schriftsteller in der lateinischen Literatur der Spätantike, in: R. PILLINGER (Hg.), Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkaninsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter. II. Internationales Symposium Haskovo (Bulgarien), 10.–13. Juni 1986, Miscellanea Bulgarica 5, Wien 1987, 23–29, hier 26, zustimmen, der bemerkt: „Doch die gängige Meinung über die skythische Heimat Cassians beruht auf einer handschriftlich nicht gesicherten Notiz des an sich bereits unzuverlässigen Gennadius.“ K. ZELZER, *Cassianus natione Scytha*, ein Südgallier, WSt 104, 1991, 161–168, plädiert mit Nachdruck für die Zuverlässigkeit der Nachricht bei Gennadius, die allerdings als Herkunft aus der Sketis interpretiert werden müsse; als wichtiger Gegner dieser Interpretation, der für die skytische Herkunft des Johannes Cassian plädiert, muß T. DAMIAN, Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birthplace, OCP 57, 1991, 257–280, angeführt werden, der jedoch teilweise sehr großzügig mit historischen Zusammenhängen umgeht; so bezeichnet er (S. 367) Dionysius Exiguus als aus derselben Epoche wie Johannes Cassian; dieser wurde jedoch rund 100 Jahre nach Johannes Cassian geboren, was ihn nicht ganz in die gleiche Epoche fallen läßt; vgl. E. WIRBELAUER, Art. Dionysius Exiguus, LACL [3]2002, 205–207; gegen eine gallische Herkunft plädiert auch T. BAUMEISTER, Ägyptisches Lokalkolorit im monastischen Schrifttum des Johannes Cassianus, in: R. AVERKORN / W. EBERHARD / R. HAAS / B. SCHMIES (Hgg.), Europa und die Welt in der

eine jedenfalls sehr eigenständige und selbstbewußte Tradition über das Geburtsfest Jesu kennen, zieht dann weiter über Ägypten und Konstantinopel nach Rom: In einer Zeit, in der das Weihnachtsfest von West nach Ost drängt, zieht er von Ost nach West. Die interessante Frage ist nun, wie der Satz zu verstehen ist, daß die Ägypter im Gegensatz zur Sitte der „westlichen Provinzen" nicht an zwei verschiedenen Tagen feiern[90]. Diese Frage scheint dadurch noch einmal interessanter zu werden, daß es für möglich gehalten wird, daß Johannes Cassian sich nicht die ganze Zeit in Rom aufgehalten haben dürfte, sondern Anfang des fünften Jahrhunderts noch einmal nach Konstantinopel oder sogar Bethlehem gereist sein könnte[91]. Insofern muß man wohl annehmen, daß er dort die strikte Opposition der Jerusalemer Gemeinde gegen eine Feier des westlichen Geburtsfestes kennengelernt hat, von der Hieronymus in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Zeugnis gibt. Auch kommt man nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß der Bischof von Alexandria sicherlich kein typischer Vertreter des Ostens war. Kirchenpolitisch wurde diese Provinz dem Westen zugerechnet[92]. In liturgischer Hinsicht, darauf scheint man an dieser Stelle hinweisen zu müssen, war Ägypten eine sicherlich sehr einheitlich gestaltete Region, die jedoch eine gegenüber dem Rest der Ökumene eigenständige Entwicklung aufzuweisen

Geschichte. FS D. Berg, Bochum 2004, 433–446, hier 437. Insgesamt scheinen die Indizien für eine westliche Herkunft Cassians zu überwiegen.

[90] Vgl. Frank, Johannes Cassian, 191: „Der Osten ist primär für Cassian Palästina und Ägypten, da und dort erlaubt er sich den Ausblick auf Mesopotamien und andere Mönchslandschaften." Siehe hierzu auch T. E. Mommsen, Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany, in: K. Weitzmann (Hg.), Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr., Princeton 1955, 96–111, hier 97: „From the last part of this statement, it becomes evident, that in the Western churches of that time the celebration of Christ's baptism was just as generally observed on the day of the Epiphany as the celebration of Christ's birth was universally observed in them on Christmas day." Allerdings hielt sich Johannes Cassian Anfang des fünften Jahrhunderts – wahrscheinlich sogar für längere Zeit – in Rom auf, wo sicherlich nicht die Taufe an Epiphanias gefeiert wurde; vgl. A. Hamman, Art. John Cassian, in: A. di Berardino (Hg.), Patrology. Bd. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature, Westminster 1992 (= 1986), 512–523, hier 512–513: „He remained at Rome for some time, and made the acquaintance of the future pope, Leo the Great. It is assumed that his stay at Rome was lengthy."

[91] Frank, Art. Johannes Cassianus, 416: „Nach der Verurteilung des Joh(annes) Chrysostomus kam J(ohannes) C(assianus) mit einer Delegation nach Rom zu Innozenz I … Für die nächsten zehn Jahre weist die Biographie eine Lücke auf, die nur mit Hypothesen gefüllt werden kann: Längerer Aufenthalt in Rom…; Rückkehr nach K(onstantino)pel oder gar Bethlehem; Antiochien."

[92] Vgl. hierzu auch H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, AKG 12, Berlin 1929, 129: „Alexandria und Ägypten bildeten mit ihrem starren Nicänertum vom Anfang des arianischen Kampfes an einen Fremdkörper, und dadurch, daß man sich hier seit den Tagen des Athanasius mit Vorliebe auf das Abendland und besonders auf die römische Autorität berief, wurde die Kluft gegenüber dem übrigen Orient auch noch vertieft. Ägypten wurde kirchlich zum ‚Westen', jedenfalls nicht mehr zum eigentlichen Osten gezählt."

hat[93]. Dies hängt vor allem mit der geographischen Situation dieser Kirchenprovinz zusammen[94].

Eine andere Möglichkeit wäre, daß er in Konstantinopel noch zu seiner Zeit einer Opposition begegnete, welche das Weihnachtsfest als „westlichen Fremdkörper" empfunden hätte. Unumstritten ist ja wohl, daß zumindest seit der kurzen Zeit, die Gregor von Nazianz dort weilte[95], das Weihnachtsfest gefeiert wird und daß mit diesem Zeitpunkt das Epiphaniefest in Konstantinopel zum Fest der Taufe Jesu geworden war. Wohl etwa zwanzig Jahre nach der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel kommt der Mönch Johannes und verbringt vier oder fünf Jahre bei seinem bischöflichen Namensvetter Johannes Chrysostomos[96], bis dieser mit auf Betreiben des Bischofs, der ihn wahrscheinlich etwa ein Jahr vor dem Eintreffen des Johannes Cassian[97] in Konstantinopel auch geweiht hatte, in die Verbannung geschickt wird[98]. Johannes Chrysostomos hat selbst um das Jahr 386 das Weihnachtsfest in Antiochia eingeführt, es ist schon fast zwanzig Jahre in Konstantinopel Teil des kirchlichen Kalenders, und doch ist die Fremdheit dieses Festes noch immer so tief in den Menschen verwurzelt, daß Johannes Cassian von der Sitte der „westlichen Provinzen" spricht, wenn er die Festüberlieferung Ägyptens mit den anderen kirchlichen Provinzen vergleicht – und in Rom, wo er sich in späterer Zeit aufhielt, wurde ja zu seiner Zeit bereits das Fest der heiligen Dreikönige am 6. Januar gefeiert. Wenn also

---

[93] Einen anderen Eindruck der liturgischen Situation Ägyptens erweckt TALLEY, Origins, 140, unter Bezug auf Cassian: „It is unlikely that he is describing a variation in the festal theme in different parts of Egypt, although it is certain that there were variant customs within that country."

[94] A. BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, EcOra 10, Freiburg i. Br. 1923, 38: „Die Vereinheitlichung der Liturgie mußte deshalb dort besonders nachdrücklich und erfolgreich einsetzen, wo eine kirchliche Gebietseinheit sich restlos natürlichen geographischen Grenzen einfügte. Ägypten ist von jeher ein Gebiet gewesen, dem die benachbarten Wüsten und der einzige Lebensnerv des Nilstroms strengste geographische Geschlossenheit verliehen… Keine christliche Metropole konnte ihre Geltung so leicht durchsetzen wie Alexandreia. Es ist deshalb mehr als verständlich, daß die liturgische Eigenart Ägyptens immer und immer wieder als etwas in sich Gefestigtes und völlig Alleinstehendes aller sonstigen Weise mindestens des Ostens gegenübertritt."

[95] Zur Frage, ob das Weihnachtsfest durch Gregor von Nazianz in Konstantinopel eingeführt wurde, vgl. auch WALLRAFF, Christus, 183, Anm. 38.

[96] Vgl. hierzu auch SMOLAK, Skythische Schriftsteller, 24: „Ob Johannes sein von den Eltern gegebener Name ist oder ein zugelegter Mönchsname, ist ebenfalls unklar, doch läge die Annahme nahe, daß er ihn sich als begeisterter Anhänger des Johannes Chrysostomus, der ihn in Konstantinopel zum Diakon weihte, zugelegt hat."

[97] Weiterhin scheint es sinnvoll, die Unruhen des Jahres 399 als Termin für die Ausreise des Johannes Cassian aus Ägypten anzusetzen.

[98] Am 26. Februar 398 weihte Theophilus von Alexandria auf Wunsch des Kaisers Arkadius den antiochenischen Priester Johannes Chrysostomos zum Bischof von Konstantinopel; auf der sogenannten Eichensynode, die in der Nähe von Chalkedon unter Vorsitz eben dieses alexandrinischen Bischofs tagte, wurde Johannes Chrysostomos im Herbst 403 seines Amtes enthoben, weil er den Presbyter Isidor von Alexandria, die „langen Brüder" und andere des Origenismus beschuldigte Mönche aufgenommen hatte.

auch Johannes Chrysostomos, auch wenn er mit beredter Zunge die Einführung des Weihnachtsfestes in der meletianischen Gemeinde in Antiochien betrieben hatte, das Weihnachtsfest offensichtlich noch zur Zeit des Aufenthaltes von Johannes Cassian in Konstantinopel als westlichen Fremdkörper und somit römischen Kultimperialismus empfand – am Rande muß hier noch einmal betont werden, daß ja auch Theodosius der Große aus dem Westen in den Osten kam und wohl der von ihm als Bischof installierte Gregor das Geburtsfest Jesu *more Romano* (d. h. das Weihnachtsfest) einführte[99] –, so läßt sich ein ganz anderes Bild der Entwicklung in Ägypten umreißen. Man muß noch einmal betonen, daß Johannes Cassian an dieser Stelle Ägypten mit der Überlieferung der „westlichen Provinzen" vergleicht, die beide Inhalte an verschiedenen Tagen feiern. Dies scheint eher umständlich formuliert. Warum, so mag man fragen, betont er nicht einfach, daß Ägypten der östlichen Tradition folgt, die er selbst im Heiligen Land kennengelernt hat? Vorausgesetzt, daß die noch weiter zu begründende Hypothese richtig ist, daß an Epiphanie ursprünglich nur der Geburt Christi gedacht wurde, folgt daraus, daß Johannes Cassian die ägyptische Überlieferung mit dem Westen vergleicht, weil Ägypten damals bereits nicht mehr der östlichen Überlieferung folgte und an Epiphanie nicht nur der Geburt, sondern zusätzlich auch der Taufe Jesu gedachte[100]. Dies würde einmal mehr darauf hinweisen, daß die Taufe in Ägypten sekundär zum Epiphaniefest hinzugewachsen ist, daß sie also ursprünglich kein Bestandteil dieses Festes war[101].

1.4 Die Einführung des Epiphaniefestes in Ägypten

Vorausgesetzt, daß die geringe Bedeutung der Schule des Basilides und eine entsprechend geringe Anzahl von Anhängern dieser gnostischen Gruppe im vierten Jahrhundert konzediert wird – und alle anderen Annahmen widersprächen den kirchenhistorischen Fakten –, so war offensichtlich zur Zeit der Einführung

---

[99] Für die Diskussion, ob tatsächlich unter Gregor das Weihnachtsfest zum ersten Mal in Konstantinopel gefeiert wurde, vgl. den entsprechenden Abschnitt.

[100] Man wird Talley, Origins, 146, nicht folgen können, der unter Verweis auf das Zeugnis bei Cassian bemerkt: „His testimony shows that in his experience, the content of the Epiphany in the West is the baptism." Immerhin hat sich Johannes Cassian vor seinem Aufenthalt in Marseille, wo er die *Collationes* schrieb, nach dem Sturz des Johannes Chrysostomos längere Zeit in Rom aufgehalten. Man wird es als wahrscheinlich ansehen müssen, daß er dort auch den Festinhalt des römischen Epiphaniefestes kennenlernte.

[101] Es ist zu überlegen, ob nicht auch der Pilgerbericht der Egeria in diese Richtung weist; sie berichtet sehr ausführlich über die Feier von Epiphanias in Jerusalem, erwähnt allerdings nur, daß sie wegen dieses Festes in Ägypten festgehalten wurde; hieraus könnte man schließen, daß das Fest zu ihrer Zeit denselben Inhalt wie in Jerusalem – nämlich einzig die Geburt Christi – hatte; vgl. Bludau, Pilgerreise, 70: „Auch c. 9,1 spricht sie vom beatissimus dies epiphania (49,18) und wurde des Festes wegen hier in Arabia in Ägypten zwei Tage lang zurückgehalten."

des Epiphaniefestes eine Tauffeier dieser Gruppe in den ägyptischen Kirchenkreisen weitgehend unbekannt. Das Fest kam vor der Abfassung des *Panarion* des Epiphanius – d. h. vor 374/77 – nach Ägypten und hatte dort zuerst, wie Epiphanius bezeugt, als Hauptinhalt die Geburt Jesu[102]. Vor der Ankunft des Johannes Cassian, die in die achtziger Jahre gesetzt werden muß, wächst der Festinhalt der Taufe zu diesem Fest hinzu. Eine mögliche Annahme wäre, daß dieser Festinhalt von Petros II. von Rom nach Alexandria gebracht worden war. Dieser war unter Kaiser Valens verbannt worden und hatte bei Papst Damasus (373–378) Zuflucht gesucht, während der Arianer Lucius auf dem Bischofssitz von Alexandria thronte. Für den Kaiser Theodosius war es wohl gerade der Aufenthalt des alexandrinischen Bischofs Petros in der Verbannung aufgrund seiner antiarianischen Gesinnung, der diesen dazu bewegte, Rom und Alexandria als Hort der Rechtgläubigkeit zu bezeichnen[103]. Insofern wird man es zumindest für möglich, wenn nicht sogar für wahrscheinlich halten dürfen, daß Petros in Rom Bekanntschaft mit den spanischen Begleitern des Kaisers Theodosius geschlossen hat. Und wenn die Annahme stimmen sollte, daß aus Spanien die Taufe als Festinhalt von Epiphanie stammen könnte, dann hätte Petros diesen Inhalt im Jahr 379 nach Alexandria gebracht und dem Epiphaniefest hinzugefügt. Falls sein Nachfolger diesen Festinhalt vom Konzil in Konstantinopel mitbrachte, würde man die Reise des Johannes Cassian nach Ägypten wahrscheinlich erst auf die Jahre 382/383 setzen dürfen. Dies läßt sich ebenfalls mit den Quellen in Einklang bringen.

Im Zusammenhang der politischen Machenschaften der alexandrinischen Bischöfe darf wohl auch Kanon IV. von Konstantinopel als eindeutige Spitze gegen das Verhalten des intriganten Alexandriners und seinen Versuch, den Abenteurer Maximos in Konstantinopel zu installieren, bezeichnet werden[104].

---

[102] Dagegen jedoch z. B. Auf der Maur, Herrenfeste, 157: „Hieraus wird deutlich, daß wahrscheinlich schon in Ägypten verschiedene Festtraditionen vorlagen."

[103] Vgl. C.-Th. XVI 1,2 (Mommsen I/2, 833); siehe hierzu auch Markschies, Zwischen den Welten wandern, 44: „Ende Februar 380 erklärte Kaiser Theodosius I. schließlich das Christentum in einer bestimmten trinitätstheologischen Konzeption – unter ausdrücklicher Namensnennung des römischen und alexandrinischen Bischofs (‚der Glaube, […] zu dem sich der [römische] Pontifex Damasus wie auch Bischof Peter von Alexandria […] offensichtlich bekennen') – zur Staatsreligion: Andersgläubige, ‚die wir für toll und wahnsinnig halten, haben den Schimpf ketzerischer Lehre zu tragen. Auch dürfen ihre Versammlungsstätten nicht als Kirchen bezeichnet werden. Endlich soll sie vorab die göttliche Vergeltung, dann aber auch unsere Strafgerechtigkeit ereilen, die uns durch himmlisches Urteil übertragen ist'."

[104] Vgl. hierzu u. a. Griggs, Egyptian Christianity, 185: „It has been assumed that the manner in which Peter of Alexandria had supported the consecration of Maximus as bishop of Constantinople was the immediate cause of this canon." Vgl. K. Baus / E. Ewig, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 1. Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, HKG (J), Freiburg 1999 (= 1985), 77: „Mit deutlicher Spitze gegen Alexandrien wird erklärt, daß der dortige Bischof nur für Ägypten zuständig sei und dabei ‚gemäß den Kanones' zu verfahren habe. Es kann kaum bezweifelt werden, daß damit der Übergriff des Petros von Alexandrien durch die heimliche Weihe des Maximos… gerügt werden sollte."

Auf dem Konzil erlebte der Bischof von Alexandria – Petrus war zu diesem Zeitpunkt bereits verstorben – Befürworter des Weihnachtsfestes wie Gregor von Nazianz, wie auch Männer wie den antiochenischen Meletius, der das Fest in seiner Gemeinde nicht feierte. Was hindert also die Annahme, daß der Nachfolger des Petrus, Timotheos von Alexandria[105], vom Konzil aus – sozusagen als konziliante Geste gegenüber dem Kaiser – den Festinhalt der Taufe Jesu für das Epiphaniefest mitnahm, jedoch der Sitte einer ganzen Reihe von östlichen Bischofssitzen folgte – es sei nur der vom Osten favorisierte Antiochener Meletius oder Jerusalem erwähnt – und das Weihnachtsfest nicht einführte. Dies würde auch die etwas umständliche Formulierung des Johannes Cassian erklären, der ganz offensichtlich die Feier der Taufe an Epiphanie mit einem davon verschiedenen Weihnachtsfest für eine „westliche" Sitte hält, während die Verbindung aus den beiden Festinhalten am 6. Januar nach seiner Auffassung offensichtlich eine Sondertradition Ägyptens darstellt. Das wird auch durch die Berichte aus Jerusalem bestätigt, wo zur Zeit des Ägyptenaufenthaltes von Johannes Cassian noch kein Hinweis auf eine Verbindung dieser beiden Festinhalte am 6. Januar gefunden werden kann.

Die straffe kirchliche Organisation Ägyptens dürfte dann dazu geführt haben, daß der „Papst von Alexandrien" in seiner Kirchenprovinz diesen doppelten Festinhalt für Epiphanie sehr rasch durchsetzen konnte. Dies wirft natürlich die Frage auf, warum der Nachfolger des Athanasius nicht – vom Konzil kommend und dort die Haltung des Kaisers erlebt habend – gleich das Weihnachtsfest in Ägypten eingeführt hat. Man wird im Zusammenhang mit dieser Frage natürlich die Spannungen zwischen Athanasius und seinen Nachfolgern auf der einen und den Melitianern auf der anderen Seite nicht vergessen dürfen. Die Melitianer verstanden sich als die „Kirche der Märtyrer"[106] und standen im Gegensatz zu der von Athanasius vertretenen Gruppierung. Eine zu frühe Einführung des Weihnachtsfestes in Alexandria hätte sicherlich zu Problemen geführt, weil ja gerade in Jerusalem das Fest auch sehr lange brauchte, bis es eingeführt wurde.

Abwegig hingegen scheint – selbst bei der späten Einführung –, daß fromme Gruppen in Ägypten schweigend zusehen, wie ein Geburtsfest Jesu als bewußte Parallelbildung zu einem heidnischen Fest Einzug in das Christentum hält, wie man also letztendlich von christlicher bzw. großkirchlicher Seite eine Annäherung an das Heidentum sucht – d.h. modern gesprochen „sich inkulturiert" –, während gleichzeitig aufgebrachte Menschenmengen das Heiligtum des Sarapis

---

[105] GRIGGS, Egyptian Christianity, 184: „The date of Peter's death is not specified in the histories but by the time the second general Council was called together in Constantinople in the spring-summer of 381, Peter's brother, Timothy, had succeeded him as bishop of Alexandria."

[106] Für die Selbstbezeichnung ἐκκλησία τῶν μαρτύρων vgl. Epiph. *haer*. 68,3,7 (GCS 37,143,22 Holl); zur Entstehung dieser Selbstbezeichnung der Gruppe um Meletius im Gegensatz zu den Anhängern des Petrus, die zur ἐκκλησία καθολική halten, vgl. auch F.H. KETTLER, Der melitianische Streit in Ägypten, ZNW 35, 1936, 155–193, hier 178.

in Alexandrien im Jahr 392 zerstören? Diese Situation spricht doch wohl – zumindest für einen gewissen – Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum, der nicht einfach durch eine letztlich synkretistisch motivierte Übernahme eines heidnischen Festes in das Christentum erklärt werden kann, bzw. zumindest auf synkretistische Tendenzen im Christentum schließen ließe. Auch, so darf man wohl hinzufügen, wäre dies weder von Athanasius und seinen Nachfolgern noch von der „Kirche der Märtyrer" stillschweigend akzeptiert worden.

1.5 Die Pilgerfahrten ins Heilige Land

Eine ganz andere Möglichkeit, die Einführung des Epiphaniefestes in Ägypten plausibel zu erklären, scheint sich aufgrund einer religiös motivierten Mobilität im dritten und vierten Jahrhundert aufzudrängen[107]. Die häufigen Pilgerfahrten nach Jerusalem, die sich ja bereits aufgrund der Nähe zwischen Jerusalem und Ägypten nahelegen – auch Athanasius nimmt auf derartige Pilgerfahrten Bezug[108] –, machen es wahrscheinlich, daß das Epiphaniefest aus dem Heiligen Land nach Ägypten exportiert wurde[109]. In einem Brief an christliche Jungfrauen, die gemeinsam die heiligen Stätten besucht hatten und die er auffordert, anstelle der körperlichen die spirituelle Reise anzutreten[110], macht Athanasius

[107] Mit dieser Formulierung soll nicht behauptet werden, daß in späterer Zeit keine religiös motivierten Pilgerfahrten existierten, sondern daß diese bereits im dritten und vierten Jahrhundert eine Häufigkeit erreichten, die als Argument für eine Einflußnahme der Liturgie des Zielgebietes derartiger Pilgerfahrten auf die Liturgie des Herkunftslandes der Pilger herangezogen werden kann.

[108] Vgl. hierzu D. Brakke, „Outside the places, within the truth": Athanasius of Alexandria and the localization of the holy, in: D. Frankfurter (Hg.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Religions in the Graeco-Roman World 134, Leiden 1998, 445–481, hier 452–453; Athanasius' zweiter Brief an die Jungfrauen gehört in das letzte Jahrzehnt der Karriere dieses Bischofs; vgl. J. Lebon, Athanasiana Syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie, Le Muséon 41, 1928, 169–216, hier 189: „Nous nous sommes affligés avec vous, servantes du Christ, parce que, en vous séparant des lieux saints, vous avez versé des torrents de larmes amères, allant et pleurant parce que vous éloigniez de la grotte du Seigneur." Siehe hierzu auch S. Elm, Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries A. D.), StPatr 20, 1989, 219–223, hier 220: „The opening remarks of the letter show clearly that this entire community, or at the very least a large part, had just returned from a pilgrimage to Jerusalem. Although rather sparse, the details of their journey are virtually identical to those recorded by Egeria."

[109] Vgl. auch B. Kötting, Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, FVK 33/34/35, Regensburg/Münster 1950, 414: „Wie die Bienen den Honig in ihre Körbe tragen und gleichzeitig mit dem Staub der einen Blüte die andere befruchten, so könnte man die Pilger die Bienen des theologischen, des kultischen und des kulturellen Austausches nennen, und das gilt für die alte Kirche noch mehr als für die heutige Zeit, weil damals wegen der noch nicht so weit vorgeschrittenen Zentralisation mehr Sondergut in den einzelnen christlichen Gemeinden und Provinzen vorhanden war."

[110] Vgl. hierzu auch die Ausführungen Gregors von Nyssa; siehe B. Kötting, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik, TU 80, StPatr. 5, 1962, 360–367, hier 363: „Und hier ist zu sagen, daß

Anspielungen auf ihre Reiseroute, die offensichtlich von den Evangelien inspiriert ist, und erwähnt dabei ausdrücklich die Geburtsgrotte[111]. Gregor von Nyssa wendet sich in einem Brief, der wahrscheinlich an christliche Asketen bzw. Mönche in Kappadokien gerichtet ist[112], gegen derartige Pilgerfahrten nach Jerusalem[113], während er selbst in einem anderen Brief in positiver Weise auf die Erfahrungen eines eigenen Aufenthaltes in Jerusalem zu sprechen kommt[114]. Seine Formulierung betont dabei den spirituellen Aspekt, daß der Pilger auf diese Weise „dem Herrn begegnen" wolle[115]. Dieses Konzept von Pilgerschaft, das Gregor von Nyssa ablehnt, scheint tiefer zu gehen als die Beobachtung, die Susanna Elm aus den verschiedenen Konzepten Jerusalems ableitet[116], die im

---

sich namentlich für die Aszetinnen auf einer solchen Pilgerfahrt besondere Gefahren auftun. Die Reise führt nämlich mit Notwendigkeit zur Nichtbeachtung der notwendigen Distanz."

[111] Vgl. auch ELM, Pilgrimage, 220: „The route, which the virgins followed, is largely prescribed by the Gospel. The virgins' first stop was Bethlehem and the Cave of the Nativity."

[112] Vgl. KÖTTING, Wallfahrtskritik, 362; siehe hierzu auch Gregor von Nyssa, Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von D. Teske, BGrL 43, Stuttgart 1997, 29–30 für den Kommentar und 39–43 für die Übersetzung.

[113] Gr. Nyss. *ep*. 2,18 (GNO 8/2,16,18–17,3, Pasquali): συμβούλευσον οὖν, ἀγαπητέ, τοῖς ἀδελφοῖς ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ σώματος πρὸς τὸν κύριον καὶ μὴ ἀπὸ Καππαδοκίας εἰς Παλαιστίνην. εἰ δέ τις τὴν τοῦ κυρίου φωνὴν προβάλοιτο τὴν παραγγείλασαν τοῖς μαθηταῖς μὴ χωρίζεσθαι ἀπὸ Ἱεροσολύμων, νοησάτω τὸ εἰρημένον. „Rate nun, Geliebter, den Brüdern, aus dem Körper zum Herrn zu reisen, und nicht von Kappadokien nach Palästina. Wenn nun einer die Stimme des Herrn vorher geistig erfaßte, die den Jünger befahl, nicht aus Jerusalem wegzugehen, so möge er das Gesagte bedenken." Nach D. TESKE, Gregor von Nyssa. Briefe, BGrL 43, Stuttgart 1997, 97, Anm. 29, handelt es sich bei der „Reise aus dem Körper" um „eine Läuterung von körperlichen Anfechtungen".

[114] Vgl. hierzu auch J. ULRICH, Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa, ZAC 3, 1999, 87–96; er stimmt KÖTTING, Wallfahrtskritik, zu, daß es nicht möglich ist, den wallfahrtskritischen Brief Gregor von Nyssa abzusprechen.

[115] Auch eine andere Stelle dieses Briefes legt die Vermutung nahe, daß neben der Bedeutung der Orte auch die Liturgie die entsprechenden Glaubensgeheimnisse in besonderer Weise an den jeweiligen Orten gefeiert hat; vgl. Gr. Nyss. *ep*. 2,15 (GNO 8/2,15,17–16,6, Pasquali): ἡμεῖς γὰρ τὸν ἐπιφανέντα Χριστὸν εἶναι θεὸν ἀληθινὸν ὡμολογήσαμεν καὶ πρὶν ἐπὶ τοῦ τόπου γενέσθαι καὶ μετὰ ταῦτα, οὔτε τῆς πίστεως ἐλαττουμένης οὔτε μετὰ ταῦτα προσαυξηθείσης, καὶ τὴν διὰ τῆς παρθένου ἐνανθρώπησιν καὶ πρὸ τῆς Βηθλεὲμ ἠπιστάμεθα, καὶ τὴν ἐκ νεκρῶν ἐξανάστασιν καὶ πρὸ τοῦ μνήματος ἐπιστεύσαμεν, καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάβασιν καὶ δίχα τοῦ τὸ ὄρος ἰδεῖν τῶν Ἐλαιῶν ἀληθῆ εἶναι ὡμολογήσαμεν. „Wir haben nämlich bereits bekannt, daß der erschienene Christus wahrer Gott ist, bevor wir an den Ort gelangten, und auch danach, auch war der Glaube weder kleiner noch danach größer. Auch die Menschwerdung aus der Jungfrau haben wir vor Betlehem geglaubt, und die Auferstehung von den Toten haben wir vor dem Grabmal geglaubt, und die Auffahrt in die Himmel haben wir als wahr bekannt, ohne den Ölberg zu sehen." Ein ähnlicher Gedanke findet sich auch bei Aug. *Eu. Io*. 10,1 (CSEL 36,100,27–28, Willems): *Qui te exaudit, non est praeter te. Non longe vadas, nec te extollas, ut quasi attingas illum manibus*. „Welcher dich hört, nicht ist er außerhalb von dir. Gehe nicht weit, strecke du dich nicht aus, damit du gleichsam jenen ergreifst mit den Händen."

[116] ELM, Pilgrimage, 223, mit Bezug auch auf Firmilian von Caesarea: „These texts from the early third and fourth centuries already contain three distinct concepts of Jerusalem which found their full development in the Middle Ages: Jerusalem as goal of a physical pilgrimage, as goal of an internal journey and the New Jerusalem, site of the second coming."

Brief des Athanasius bereits in Ansätzen vorhanden sind[117]. Darf man das nicht so verstehen, daß die damalige Frömmigkeit das Leben Jesu an den heiligen Orten feierlich und in liturgischer Form nachvollzog? Hierfür sprechen auch die Monumente – es sei nur an die verschiedenen Kirchenbauten im Heiligen Land im vierten Jahrhundert erinnert – wie auch die Anlehnung der Reise der ägyptischen Jungfrauen an die Evangelien. Deswegen scheint eine naheliegende Begründung für die Einführung eines Geburtsfestes Jesu in diesem Kontext der liturgischen Vergegenwärtigung des Lebens Jesu an den entsprechenden Orten seines Wirkens zu liegen.

Wenn man die Tatsache, daß im Heiligen Land im vierten Jahrhundert das Leben Jesu in besonderer Weise Gegenstand der Ordnung der Liturgie war, in Rechnung zieht[118], so ergibt sich folgendes Bild: Ganz offensichtlich erfreuten sich die von Athanasius und anderen erwähnten Pilgerfahrten ins Heilige Land bereits im vierten Jahrhundert einer großen Beliebtheit[119]. Wegen der Bedeutung dieser Pilgerfahrten nach Jerusalem, das ja wohl das entscheidende Ziel der frommen Pilger aus Ägypten war – Pilgerfahrten in andere Gebiete außerhalb Ägyptens sind wohl, wenn sie überhaupt stattfanden, zahlenmäßig nicht ins Gewicht gefallen –, war die liturgische Einheit zwischen Jerusalem und Alexandria im Hinblick auf die ägyptischen Melitianer besonders wichtig. Diese nahmen ja nicht an den diversen überregionalen Synoden teil, die ihnen einerseits die Liturgie anderer Gebiete vor Augen geführt hätten, die jedoch als Anlaß zur Reise auch zur Weiterreise nach Jerusalem verleiten konnten, wenn dies auf dem Weg lag[120]. Dies scheint eine besondere Wichtigkeit, die dem liturgischen Vorbild Jerusalems im Hinblick auf Melitianer an dieser Stelle beizumessen ist, sehr gut

[117] Die Sicht des Aufenthaltes im Heiligen Land, die von Gregor von Nyssa vertreten wird, scheint insofern konkreter zu sein, als ELM, Pilgrimage, 221, dies sieht: „Actual pilgrimages are an acceptable form of devotion, and the provisions made for the virgins' stay in Jerusalem suggest that they were not uncommon, but the true path to salvation is the internal pilgrimage to attain the perfect, pure virginal soul."

[118] Vgl. auch KÖTTING, Peregrinatio, 415: „Das gewaltige religiöse Erlebnis, dessen die meisten Pilger besonders teilhaftig wurden an den beiden Stätten, wo der Herr das menschliche Leben begonnen und wo er es verlassen hatte, weckte in den Wallfahrern das Verlangen, durch die getreue Nachahmung in der Heimat auch eine Erneuerung ihres religiösen Erlebnisses am Wallfahrtsort zu erfahren."

[119] ELM, Pilgrimage, 220: „The information contained in Athanasius' letter confirms that by the middle of the fourth century the journey of *parthenoi*, female ascetics to the *loca sancta* was an established custom." Siehe auch KÖTTING, Wallfahrtskritik, 366, der über Egeria notiert: „Es ist doch sehr instruktiv für uns, daß sie bei ihrem Abstecher zum Grabe der hl. Thekla in Seleukeia eine Aszetin begrüßen konnte, die sie in Jerusalem kennengelernt hatte… Aus der vorhandenen Literatur können wir so mit Sicherheit auf eine starke Wallfahrtsbewegung zu den hl. Stätten unter den Aszeten beiderlei Geschlechts schließen; es gehörte für sie fast zum normalen Lebenslauf, eine Wallfahrt nach Jerusalem unternommen zu haben."

[120] So legt ein Brief des Gregor von Nyssa von einem Besuch einer Synode „in Arabien" Zeugnis ab, der für ihn Anlaß einer Reise nach Jerusalem war; vgl. KÖTTING, Wallfahrtskritik, 360: „Er… schreibt, daß er im Anschluß an eine Synode in Arabien, an der er teilgenommen, seine Schritte nach Palästina lenkte." Vgl. hierzu Gr. Nys. *ep.* 3,1–2.

zu begründen. Aufgrund dieser Austauschbeziehung wird sich der Nachfolger des Athanasius angesichts des lokalen Schismas nicht in der Lage gesehen haben, bereits im Jahr 381, in dem ja noch mit einer vergleichsweise starken Präsenz der melitianischen Gruppe zu rechnen ist, einen Weg zu gehen, der in offenem Konflikt mit der Jerusalemer Überlieferung steht. Immerhin hätten sonst die Schismatiker mit gutem Recht behaupten können, daß die alexandrinische Kirche großkirchlicher Ausrichtung nicht in Einheit mit der Kirche Jerusalems stehe – und dies ist in Zeiten eines Schismas immer ein äußerst problematischer Vorwurf, besonders wenn die Feier am 6. Januar von der Überzeugung motiviert ist, den Jahrestag der Geburt Jesu zu feiern, wie er seit alters überliefert ist. Immerhin muß dieses Fest zumindest auch für die „Kirche der Märtyrer" so weit akzeptabel gewesen sein, daß Athanasius und seine Nachfolger es ohne Schwierigkeiten und polemische Vorwürfe seitens der Schismatiker feiern konnten. Gerade aufgrund der innerkirchlichen Spaltung in Ägypten scheint diese Hypothese die Einführung des Festes – und das erstaunliche Schweigen der Quellen über einen Streit um diese Einführung – besser erklären zu können als eine religionsgeschichtliche Begründung dieses Vorganges.

1.6 Die weitere Entwicklung – Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten

Johannes Cassian ist dann Zeuge der ägyptischen Partikularpraxis[121], Taufe und Geburt am 6. Januar zu feiern, die Epiphanius noch nicht gekannt hat[122], und, wenn die Annahme stimmen sollte, daß diese Praxis nach dem Konzil von Konstantinopel im Osten eingeführt wurde, auch noch nicht kennen konnte. Mit der Weihnachtspredigt, die Paul von Emesa am 29. Choiak (d. i. dem 25. Dezember) des Jahres 432 in der großen Kirche in Alexandria in Anwesenheit des dortigen

---

[121] Insofern kann man der Analyse von Bernard Botte nur zustimmen, der hinsichtlich der Stelle bei Johannes Cassian bemerkt (BOTTE, Origines,11): „Il ne dit pas: ‚*et* baptismi *et* secundum carnem nativitatis', mais: ‚*vel* baptismi *vel* secundum carnem nativitatis', ce qui semble indiquer l'existence d'une double tradition, la célébration des deux mystères le même jour apparaissant comme un compromis entre les deux."

[122] Siehe hierzu jedoch MERRAS, Epiphany, 89: „It is obvious that Epiphanius did not know the origins of the celebration of the feast of Epiphany. He was mainly interested in calculating different historical dates and exposing the intrigues of the heretics. He knew that heretics celebrate Christ's baptism on January 6, which Epiphanius thinks is the wrong day – for him 8th of November is the correct date – and that the Church has a tradition of Christ's birth, the carnal Epiphany, on the same day of January 6. The themes of Christian Epiphany, as we know them today, are presented there: the birth and baptism of Christ, the miracle at Cana and the adoration of the Magi." Auch den Überlegungen von COQUIN, Origines, 159, kann man nicht zustimmen, der bemerkt: „Il nous paraît donc que le témoignage de Cassien selon lequel les deux mystères de la Nativité et du baptême du Christ étaient célébrés *sub una diei unius festivitate* en Égypte, vaut aussi pour l'époque d'Athanase." Dies hieße, das Zeugnis des Epiphanius für Ägypten zu ignorieren.

Bischofs Cyrill gehalten hat, ist dann Weihnachten für Ägypten bezeugt[123], allerdings ist nicht sicher, ob es sich tatsächlich um die erste Weihnachtspredigt in Alexandria handelt[124]. Daß aus dem Datum ein Zusammenhang zwischen einer theologischen Auseinandersetzung und der Einführung des Festes in Ägypten abzuleiten wäre, scheint eher zweifelhaft[125].

Auch Schenute feiert – offensichtlich gegen Ende seines Lebens, bezeugt doch Johannes Cassian noch die Nichtfeier des Festes während seines Ägyptenaufenthaltes – das Weihnachtsfest, ist doch eine Predigt zum 28. Choiak von ihm erhalten[126]. Das koptische Synaxar zeigt, daß das Weihnachtsfest auch die heiligen Dreikönige umfaßt, während das Epiphaniefest, das dort den Namen θεοφάνεια trägt, der Taufe Jesu gedenkt und dabei auf die klassisch adoptio-

[123] Vgl. Paul. Em. *hom*. 1 (ACO I, I, 4, 9): „Ὁμιλία Παύλου ἐπισκόπου Ἐμέσης λεχθεῖσα Χοιὰκ κθ´ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ Ἀλεξανδρείας, καθημένου τοῦ μακαρίου Κυρίλλου, εἰς τὴν γένναν τοῦ Χριστοῦ καὶ ὅτι θεοτόκος ἡ ἁγία παρθένος Μαρία καὶ ὅτι οὐ δύο υἱοὺς λέγομεν, ἀλλ᾽ ἕνα υἱὸν κύριον τὸν Χριστόν, καὶ εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον ἐγκώμια." Bereits der Titel der Predigt zeigt, daß thematisch die Geburt Christi mit der theologischen Frage nach dem Theotokos-Titel der Maria und der Zweinaturenlehre verbunden wird; ganz offensichtlich wird Paul von Emesa seiner Rolle gerecht, als Abgesandter des Johannes von Antiochien den kirchlichen Frieden mit Cyrill von Alexandrien zu vermitteln. PRÜMM, Geburtsfeier, 217, nimmt an, daß die Einführung des Festes aufgrund von dogmatischen Überlegungen erfolgt: „Die Aufnahme des Weihnachtstages in den Festkreis von Alexandrien steht weiterhin nachweislich im Zusammenhang mit den *nestorianischen* Wirren und ist in dem Jahre nach dem Ephesinum, das die Gottesmutterschaft der Jungfrau feierlich als Glaubenssatz verkündet hat, erfolgt (432 n. Chr.)." Siehe hierzu auch PRÜMM, Geburtsfeier, 217.

[124] Dieser Meinung sind u. a. TALLEY, Origins, 141; NIKOLASCH, Art. Epiphanie. III., 721, wie auch MEYER, Weihnachtsfest, 48; vgl. LECLERCQ, Art. Nativité, 922: „Comme l'évêque d'Emèse, Paul, prêcha, le 25 décembre 432, dans la grande église d'Alexandrie, un sermon retentissant en l'honneur de la naissance de Jésus-Christ, on est autorisé à croire que la fête de Noël avait été introduite en Égypte avant le départ de Cassien et le discours de l'évêque Paul. Elle a pu être adoptée vers 430, peut-être après le concile œcumenique d'Éphèse, en 431, qui amena des rapports plus directs entre Rome et les diverses Églises orientales." RAHNER, Mysterium, 195: „Und in Alexandrien… zieht Weihnachten ein nach dem Konzil von Ephesus von 431… In der lichterfüllten Basilika hält Paulus aus Emesa, der uralten Sonnenstadt, die erste Weihnachtspredigt."

[125] ROLL, Origins, 180: „Again a strong, if inductive, argument can be made from the chronological coincidence of the theological disputes with the establishment of Christmas: a *terminus ante quem* for Christmas of 432 in Egypt points directly to some coincidence with the peak of the Alexandrinian anti-Nestorian campaign."

[126] Vgl. J. LEIPOLDT, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, TU 25 = NF 10, Leipzig 1904, 7; von Schenute ist eine Weihnachtspredigt erhalten; nachdem Schenute bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts Vorsteher des Weißen Klosters war, wird man vermuten dürfen, daß diese Predigt aus den späteren Lebensjahren des Abtes stammt; er starb wahrscheinlich am 1.7.465. Da er mit Cyrill von Alexandrien am Konzil von Ephesus teilnahm, kann man natürlich die Vermutung aussprechen, daß diese Teilnahme letztlich Anlaß dafür war, auch in Ägypten das Weihnachtsfest einzuführen, gilt doch, daß sich Kircheneinheit immer auch in der liturgischen Einheit ausdrückt. Zum Leben des Schenute vgl. u. a. T. BAUMEISTER, Art. Schenute von Atripe, LACL ^{3}2002, 622–623.

nistisch verständliche Stelle im Matthäusevangelium hinweist[127]. Interessant – und bis zu einem gewissen Grad rätselhaft – ist in diesem Zusammenhang eine Notiz bei Gennadius. Er berichtet, daß ein von ihm hinter Cyrill von Alexandrien geführter Bischof Timotheus die Geburt Christi am 6. Januar in besonderer Weise verteidigt habe[128]. Dies darf als unwahrscheinlich betrachtet werden, es liegt jedoch nahe, an eine Verwechslung mit Timotheus I. von Alexandrien zu denken (381–385), der wohl spätestens auf dem Konzil von Konstantinopel von diesem neuen Fest am 25. Dezember erfuhr, es jedoch nicht in Ägypten einführte[129].

Am Rande kann man in diesem Zusammenhang natürlich die Frage stellen, ob diese besondere liturgische Situation Ägyptens nicht auch einen Beitrag zur zeitlichen Einordnung der unter dem Namen des Eusebius von Alexandrien überlieferten Predigten beizutragen vermag. Innerhalb dieser Predigten findet sich eine auf die Geburt Christi, die an Epiphanias gehalten worden ist[130], und eine für den darauffolgenden Tag, die der Taufe gewidmet ist[131]. Hier scheint man der Argumentation von Bludau folgen zu müssen, wenn er bemerkt: „Die Rede muß also in einer Zeit gehalten sein, als das Weihnachtsfest im griechischen Orient noch nicht durchgedrungen war, d. h. 380–400, oder wenn später in einem Kirchengebiet, wo auch in der Folgezeit, wie z. B. im Patriarchat Jerusalem, noch der 6. Januar als Geburtsfest gefeiert wurde.“[132] Der Hinweis, daß zumindest die Homilien auf die Geburt Jesu in einem Gebiet und zu einer Zeit entstanden sein müssen, wo Weihnachten nicht gefeiert wurde, ist überzeugend. Insofern sollte man sie – wenn man sie in den ägyptischen Raum einordnet – spätestens in das erste Drittel des fünften Jahrhunderts einordnen[133].

1.7 Gründe für die Einführung des Weihnachtsfestes

Was nun die Gründe für die Einführung des Weihnachtsfestes – das Gleiche gilt natürlich, wie bereits oben erwähnt, ebenfalls für das Epiphaniefest – in Ägypten

[127] Vgl. Mt. 3,16.; zum Festinhalt des Weihnachtsfestes vgl. die Texte zum 28./29. Choiak, für das Epiphaniefest den 11. Tybi; siehe F. Wüstenfeld, Al-Sinaksara. Synaxarium, das ist der Heiligen-Kalender der coptischen Christen, Gotha 1879, 202–206 u. 230–231.

[128] Genn. *vir. Ill.* 58 TU 14/1,81,5–12, Richardson); vgl. auch Bludau, Pilgerreise, 79.

[129] Vgl. hierzu auch B. Windau, Art. Timotheus I. von Alexandrien, LACL ^{3}2002, 694.

[130] Eus. Al. *hom.* 10 (*Christ. Nat*.) (PG 86a, 365–372).

[131] Eus. Al. *hom.* 11 (*Bapt.*) (PG 86a, 371–380).

[132] Bludau, Pilgerreise, 79.

[133] Dagegen jedoch B. Windau, Art. Eusebius von Alexandrien, LACL ^{3}2002, 240: „Der Autor der 22 griech. Homilien umfassenden, homogenen Sammlung ist demnach als Person nicht zu identifizieren… Vielleicht wollte der Autor (Johannes, ein orthodoxer Kleriker aus Alexandrien?) mit seiner Erzählung die Homilien in besonderer Weise empfehlen… Sie entstanden vermutlich am Ende des 5. Jh. oder Anfang des 6. Jh.“ Siehe hierzu jedoch auch Bludau, Pilgerreise, 79, der auf Bardenhewer für eine ähnlich späte Datierung verweist.

angeht, so herrscht in dieser Frage keine Einigkeit. Auffällig ist sicher, daß das Weihnachtsfest dort vergleichsweise sehr spät eingeführt wurde. Die Tatsache, daß für Kaiser Theodosius den Großen Alexandria neben Rom der Hort der (antiarianischen) Rechtgläubigkeit war, scheint eher gegen die Annahme zu sprechen, daß es sich bei dem Weihnachtsfest um ein antiarianisches Fest handelt, auch wenn natürlich nicht zu bestreiten ist, daß es als wahrscheinlich zu gelten hat, daß Gregor von Nazianz derjenige war, der unter Theodosius dem Großen das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt hat, daß also im Zusammenhang dieser Festeinführung sehr wohl ein antiarianischer Kontext besteht. Was jedoch die genaue Motivation war, ist im Rahmen der detaillierten Untersuchung der Entwicklung in Konstantinopel zu diskutieren. Letztendlich bleiben wohl zwei mögliche Interpretationen der Situation in Konstantinopel: Die eine ist sehr stark von der apologetischen Hypothese geprägt, diese setzt gerade voraus, daß es antiarianische Bestrebungen waren, die zur Einführung des Weihnachtsfestes überhaupt geführt haben. Diese hätten dann in besonderer Weise in Konstantinopel eine Rolle gespielt. Die andere Möglichkeit wäre, daß es sich vor allem um die Frage der Kircheneinheit handelt, die in diesem Zusammenhang von Bedeutung ist. Die Kircheneinheit ist durch die arianische Spaltung bedroht, und so feiert der von Theodosius als rechtgläubiger Bischof von Konstantinopel eingesetzte Gregor das Weihnachtsfest in Gemeinschaft mit dem rechtgläubigen Westen, die Motivation, das Fest einzuführen, wäre also nicht, daß gerade der Festinhalt antiarianisch ist, sondern daß der von Theodosius als rechtgläubig empfundene Westen eben dieses Fest feiert, im Gegensatz zur arianischen Gemeinde von Konstantinopel.

1.8 Ein dogmatischer Streit im Hintergrund?

Natürlich kann man betonen, daß das Weihnachtsfest in Alexandria in der Zeit der dogmatischen Streitigkeiten zwischen Nestorius und Cyrill eingeführt wurde[134]. Allerdings sollte man doch auch erwähnen, daß Cyrill für sein Verhalten gegenüber Nestorius und dessen Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft im November 430 Vorwürfe des Kaisers Theodosius II. bekommen hatte[135]. Man könnte also wohl mit gleichem Recht vermuten, daß die Einführung des Weihnachtsfestes, das der Kaiser ja auch beging, nur die Rolle des Cyrill in

[134] Roll, Origins, 198: „The first documentation concerning Christmas as such in Alexandria coincides exactly with the immediate post-Council of Ephesus period and illustrates the use of the Nativity feast as an occasion to strike blows against the Nestorian movement." Siehe auch McArthur, Christian Year, 48: „In this connection it is relevant to observe … that the introduction of Christmas into Egypt, which had taken place by 432, coincided with a movement against Nestorianism. Certainly it was in 429 that the Nestorian crisis arose, and it was from Alexandria that the strongest opposition to this new teaching proceeded in that year."

[135] Griggs, Egyptian Christianity, 196.

dieser Frage stärken sollte. Dann wären allerdings die immer wieder angeführten dogmatischen Hypothesen, die mit der Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten verbunden werden, für dieses Gebiet der Alten Kirche hinfällig.

Allerdings scheint ein erster Blick in die Predigt des Paul von Emesa die Hypothese einer Verbindung zwischen der Einführung von Weihnachten und dogmatischen Überlegungen bzw. Auseinandersetzungen in Ägypten zu bestärken[136]. Die Zweinaturenlehre wird dort entfaltet: „Er ging aus der Gottesgebärerin hervor als ein vollendeter Gott und ein vollendeter Mensch. Ein Zusammenlaufen der zwei vollendeten Naturen, der Gottheit und der Menschheit, sage ich, hat den einen Sohn für uns vollendet, den einen Christus, den einen Herrn.“[137] Das Volk antwortet ihm denn auch darauf mit dem Ruf: „Recht hast du es angegangen, rechtgläubiger Bischof.“[138] Wenn sogar die Zwischenrufe des Volkes erhalten sind, die diesem Abgesandten des antiochenischen Bischofs die Rechtgläubigkeit seiner Lehre bestätigen, dann kann man das natürlich als Hinweis darauf ansehen, daß das Weihnachtsfest im Zusammenhang mit dogmatischen Auseinandersetzungen in Alexandria eingeführt wurde. Allerdings bleibt dann unbeantwortet, warum der Prediger, der ja am Anfang der Predigt auf die Lesung des Weihnachtstages anspielt, indem er den Gesang der Hirten auf dem Felde zitiert[139], es für nötig hält, in seiner Einleitung das Wesen des Festtages so zu beschreiben: „Heute nämlich wurde uns ein Kindlein geboren, auf den die ganze Schöpfung – sichtbare wie unsichtbare – sichere Hoffnungen der Erlösung gründet.“[140] Auffällig ist an dieser Einleitung, daß sich der Prediger, und das trotz der Kürze der Predigt, dem Festthema zuwendet und betont, daß an eben diesem Tag die Geburt Jesu stattgefunden hat. Die liturgische Feier am 25.12.432 ist also die Vergegenwärtigung eines historischen Ereignisses. Dies scheint der Hauptakzent der Feier zu sein. Allerdings darf es als nicht verwunderlich angesehen werden, daß der Prediger die Gelegenheit benützt und zu den dogmatischen Fragen Stellung nimmt, die seine Zeit bewegen. Diese Sicht der Dinge wird auch durch die Predigt vom 6. Tybi – d. i. 2.1. – des Jahres 433 bestärkt[141]. In dieser Predigt finden sich keinerlei Hinweise auf das Weihnachtsfest, dafür wird die dogmatische Frage, die diese Jahre bewegt, sehr ausführlich behandelt. Deswegen darf als wahrscheinlicher gelten, daß der Zusammenfall

---

[136] Vgl. auch Talley, Origins, 141: „In view of its relation to the Council of Ephesus, it seems likely that the December festival's adoption in Alexandria was motivated by christological concerns.“

[137] Vgl. Paul. Em. *hom* 1,3 (ACO I,I,4,10,19–22): προῆλθεν ἐκ τῆς θεοτόκου θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτός. δύο γὰρ φύσεων τελείων συνδρομή, θεότητος φημὶ καὶ ἀνθρωπότητος, τὸν ἕνα ἡμῖν ἀπετέλεσεν υἱόν, τὸν ἕνα Χριστόν, τὸν ἕνα κύριον.

[138] Vgl. Paul. Em. *hom.* 1,4 (ACO I,I,4,10,23): καλῶς ἦλθες, ὀρθόδοξε ἐπίσκοπε.

[139] Vgl. Lk 2,14.

[140] Paul. Em. *hom.* 1,1 (ACO I,I,4,10,1–2): σήμερον γὰρ ἡμῖν παιδίον ἐγεννήθη ἐφ' ᾧ πᾶσα ἡ ὁρωμένη καὶ ἀόρατος κτίσις βεβαίας τὰς ἐλπίδας τῆς σωτηρίας κέκτηται.

[141] Paul. Em. *hom.* 2 de nativitate (ACO I,I,4,11–14).

der ersten Bezeugung des Weihnachtsfestes durch diese Predigt und die Diskussion der dort verhandelten dogmatischen Themen eher zufällig ist, daß also das Weihnachtsfest selbst nichts Grundsätzliches mit den dogmatischen Fragen dieser Zeit zu tun hat – ganz abgesehen von der Tatsache, daß diese Fragen vom Problem des Arianismus doch eher verschieden waren, daß also, wenn dogmatische beziehungsweise ausdrücklich antiarianische Gründe die Einführung des Weihnachtsfestes veranlaßt hätten, das Fest auf der Höhe des melitianischen Schismas hätte eingeführt werden müssen, scheint es doch, daß diese Gruppierung für den Arianismus zumindest sehr offen war[142] – und gerade in der Zeit, als der Arianismus noch ein Problem in Ägypten war, wurde das Weihnachtsfest in dieser kirchlichen Provinz nicht eingeführt.

1.9 Unzureichende religionsgeschichtliche Erklärungsversuche

Die tönernen Füße, auf denen die Hypothese eines dogmatischen Hintergrundes der Einführung des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes in Ägypten steht, sollten jedoch nicht dazu führen, daß man deswegen unvoreingenommen die religionsgeschichtliche Hypothese als richtig ansieht. Immerhin ist die Problematik dieser Hypothese ebenfalls nicht gering zu schätzen. Trotzdem wird das

[142] Allerdings ist die Frage zu stellen, ob nicht gerade die Bemerkungen bei Athanasius über die arianische Gesinnung der Melitianer auch im Kontext der Bekämpfung einer schismatischen Gruppierung gesehen werden müssen; vgl. z. B. den 41. Osterfestbrief aus dem Jahr 369, in dem Athanasius diese Verbindung herstellt, wenn er direkt im Anschluß an eine Aussage über die Arianer sagt (Ath. *ep. pasch.* 41; IFAO Copte 25^{9v}, I 32–II 8; Coquin, Lettres, 149–150): ⲁⲗⲗⲁ ⲟⲩ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲉϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲁⲓ ⲛ̄ⲧⲁⲕⲁ ⲣⲱⲓ̈ ⲉⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲕⲱϩ ⲉⲧⲉⲩϩⲁⲓⲣⲉⲥⲓⲥ ⲉⲧⲉⲛⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲟⲥ ⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲡⲟⲣⲛⲏⲣⲓⲁ ⲙ̄ⲙⲉⲗⲉⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲙ̄ⲛ̄ ⲛⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲛ̄ⲙ̄ⲙⲁⲩ. „Aber was ist mir die Rede über diese, wenn ich schweige über die, die auf ihre Häresie neidisch sind, die Erben der Hurerei des Meletianos, und alle, die mit ihnen Gemeinschaft haben.“ Vgl. hierzu auch Demandt, Römische Geschichte, 462: „Die Meletianer verschmolzen später großenteils mit den Arianern, doch hielten sich Reste bis um 450.“ Gegen diese Sicht der Dinge spricht jedoch, daß Epiphanius an zwei Stellen die Rechtgläubigkeit des Melitios von Lykopolis betont (vgl. Epiph. *haer*. 68,1,4 u. 68,3,9). Auch Theodoret von Cyrus (Thdt. *haer*. IV,7 PG 83,425) berichtet, daß die Melitianer rechtgläubig seien. Vgl. F. Dölger, Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten, AuC 4, 1934 = ^{2}1974, 245–265, hier 245, der den Bericht des Theodoret paraphrasiert: „Da die damaligen Herrscher über die arianische Häresie die schützende Hand gehalten hätten, hätten sich zwar auch die Melitianer dieser Häresie etwas zugeneigt, aber jetzt seien sie von dieser Krankheit befreit.“ Es muß also offen bleiben, ob sie nicht vielleicht doch viel weniger dieser „Krankheit“ verbunden waren, als dies Athanasius darstellt. Immerhin war er nach Holl (vgl. K. Holl, Die Bedeutung der neuveröffentlichen melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte, in: K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II: Der Osten, Tübingen 1928, 283–297, hier 290) „ein entschlossener Politiker, der alle Machtmittel anwandte, um den Gegner zu unterdrücken.“ Siehe auch Kettler, Streit, 193: „Aber die bedeutende kirchenpolitische Rolle, welche die Melitianer zur Zeit des Athanasius gespielt haben, verdankten sie nicht mehr ihrer eignen Kraft, sondern dem Schutze der Parteien, welche der arianische Streit hervorgebracht hatte.“

Epiphaniefest sehr gerne mit Festen in Verbindung gebracht, die das Hochwasser des Nils zum Inhalt hatten, das ja für die Fruchtbarkeit Ägyptens unabdingbar war[143]. Auch die Erinnerung an die Hochzeit zu Kana, die ja ebenfalls in Ägypten teilweise als zum Epiphaniefest gehörig erwähnt wird, kann in diesem Kontext als Argument für die religionsgeschichtliche Hypothese verwendet werden[144]. Man kann das an der Hochzeit zu Kana geschehene Wunder der Verwandlung von Wasser in Wein – in diesem Fall muß man allerdings Rotwein voraussetzen – in Parallele setzen zur Verfärbung des Nils anläßlich des Hochwassers, die durch den mitgeführten Schlamm verursacht wird. Ein altes heidnisches Fest, so argumentiert zum Beispiel Bonneau, sei dadurch christianisiert worden[145]. Allerdings müssen selbst Befürworter dieser Hypothese eingestehen, daß die Nilschwelle nicht gerade im Dezember oder Januar eintritt[146]. Und so kann man natürlich unter Verweis auf das ägyptische *Annus vagus* und das Weiterwandern der Feste im ägyptischen Kalender die Hypothese aufstellen, daß ein derartiges Fest Monate vom ursprünglichen Termin zu liegen kommen kann – Bonneau führt auch entsprechende Beispiele an[147] – allerdings fehlt ein tatsächlich bezeugtes und gut eingeführtes heidnisches Fest in Ägypten am 6. Januar.

[143] Vgl. z. B. Martin, Athanase, 175: „En totale contradiction avec la tradition égyptienne par son exclusion systématique du baptême de Jésus du contenu de la fête, ce passage de l'évêque de Salamine a été mis en relation avec certains rites utilisés lors des fêtes de la crue du Nil, où les participants, après s'être rendus en procession au bord du fleuve, y puisaient de l'eau, non pour la garder chez eux comme le dit Epiphane, mais pour la boire, afin de communier ainsi à la divinité, source de vie."

[144] Vgl. Brashear, Art. Horos, 589. Ein ähnlicher Gedanke auch bei Coquin, Origines, 170: „En raison de la similitude des rites et des autres cas semblables dans la liturgie copte, la fête chrétienne du 6 janvier apparaît comme la substitution d'une fête de la crue du Nil: ce n'est pas la résurrection d'Osiris, mais le baptême du Christ qui est célébré; ce n'est plus à l'action miraculeuse de Hapi ou de Sérapis que l'Égypte doit le bienfait de l'inondation, mais à Jésus qui, par son baptême dans le Jourdain, a sanctifié et rendu bénéfiques toutes les eaux." Siehe auch F. Heiler, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens Bd. 1: Urkirche und Ostkirche, München 1937, 339 Anm. 75: „Ursprünglich war das Epiphaniefest, das auf das Geburtsfest des Gottes Aiôn oder Osiris in Alexandrien zurückgeht, das Fest der Geburt Christi."

[145] Vgl. D. Bonneau, La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.-C.), EeC 52, Paris 1964, 370–371: „Cette fête chrétienne fut fixée le 11 Tybi, 6 janvier, très vraisemblablement pour remplacer une fête du Nil célébrée à cette date, et le récit du miracle de Cana fut choisi pour évangile de ce jour, peut-être beaucoup moins pour évangile de ce jour, peut-être beaucoup moins pour rappeler la première manifestation du Seigneur que pour christianiser un vieux rite païen… Il reste donc, dans la tradition chrétienne, une coutume égyptienne qui consistait à faire couler symboliquement, par certains tuyaux ou certaines embouchures, du vin, le 11 Tybi, en souvenir d'une fête de la crue; ce ne peut être que la réminiscence de la couleur des eaux de la crue lorsqu'elles deviennent rouges et évoquent soit le vin soit le sang."

[146] Martin, Athanase, 175: „Le miracle de l'eau changé en vin à Cana a pris une signification particulière pour les chrétiens d'Égypte qui ont pu l'associer au changement de couleur des eaux au moment de la crue, plusieurs mois auparavant." Warum, so fragt man sich dann, wird nicht an dem Zeitpunkt gefeiert, an dem sich das Wasser auch tatsächlich verfärbt?

[147] Vgl. u. a. Bonneau, La crue du Nil, 369–370.

Als grundsätzliches Problem ist zu berücksichtigen, daß dieses *Annus vagus* zur Zeit der Entstehung eines Geburtsfestes Jesu in der Kirche wohl doch etwas außer Gebrauch gekommen war[148]. Gerade die Tatsache, daß die Verfärbung des Nils zu einem ganz anderen Zeitpunkt innerhalb des seit langem fixierten Kalenders zu beobachten war, spricht gegen die Parallele eines im Kalender aufgrund des *Annus vagus* am falschen Zeitpunkt fixierten Hochwasserfestes des Nils. Der fehlende Sitz im Leben hätte wohl in der langen Phase des fixierten Kalenders zum Verschwinden des Festes bzw. zur Verschiebung auf die Zeit, in der man tatsächlich eine Verfärbung des Nils wahrnehmen konnte, beigetragen. Gleichzeitig sollte man auch berücksichtigen, daß der Redner Himerios, der immerhin im 4. Jahrhundert n.Chr. schrieb, ein Nilfest, das in Zusammenhang mit der Nilschwelle stand, ausführlich schilderte[149]. Deutlich ist in diesem Zusammenhang die Verbindung zwischen dem Naturschauspiel und der religiösen Vorstellung, daß Horos, der Sohn des Osiris, über Seth als Gott der Trockenheit siegt: „Diese Vorstellung lag dem feierlichen Schauspiel zugrunde, welches in Apollonopolis/Edfu zur Zeit der Nilflut inszeniert wurde. Von Süden (aus Nubien) nach Norden (bis zum Mittelmeer) zu Schiff fahrend besiegt Horos in immer neuem Kampf die Krokodile und Nilpferde, welche sich quer zum Fluß gelegt haben und den Weg des Horos hindern wollen. Horos trifft sie mit seiner Lanze, d.h. er durchsticht den Damm und eröffnet den Weg.“[150]

Auch sollte man nicht vergessen, daß die Nilflut ein vergleichsweise eindrückliches Naturschauspiel war. „Zur Zeit der Nilflut bot der Fluß ein einzigartiges Schauspiel. Das Land war fast gänzlich vom Wasser überschwemmt. Dörfer ragten wie kleine Inseln aus der Flut, wie der Urhügel des ägyptischen Mythos. An Arbeit war nicht zu denken; die Bevölkerung feierte ein langandauerndes Fest.“[151] Gleichzeitig sollte in diesem Zusammenhang wohl doch berücksichtigt werden, daß die christliche Liturgie sehr wohl den tatsächlichen Verlauf des jährlichen Ansteigens des Wassers im Nil nachvollzieht[152]. Auch dies spricht gegen

---

148 Vgl. R. BAGNALL, Egypt in late Antiquity, Princeton 1993, 20–21: „This year was thought of as beginning with the swelling of the Nile around the time of the rising of Sirius on or around July 19, but because the Egyptian year counted 365 days and lacked a means for taking account of the extra quarter day of the astronomical year, the year slipped a month every 120 years or so. When Augustus stabilized the year by adding leap years the beginning of the civil year already fell somewhat more than a month later than the start of the Nile’s rise.“

149 Für den Text vgl. R. MERKELBACH, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart 1995, 108.

150 MERKELBACH, Isis, 109.

151 MERKELBACH, Isis, 107; von diesem Schauspiel berichtet auch Johannes Cassian, Coll XV,3,4 (CSEL 13,429,22–430,4, Petschenig); vgl. auch BAUMEISTER, Lokalkolorit, 440.

152 Vgl. HERMANN, Nil, 46: „Wenn in einem Mönchsgebet für das Ansteigen des Nils und das Gedeihen der Feldfrucht, das sich als Ganzes ebenfalls an Gott wendet, eingangs der hl. Sinuthius, der Mönchsvater des ‚Weißen Klosters‘ von Achmîm, angerufen wird, ist hier kein neuer Patron der Nilflut erwählt worden. Vielmehr erklärt sich dieser Anruf wohl daraus, daß unmittelbar vor Flutbeginn das Sinuthius-Fest fiel (7. Epêp = 1. VII.).“

die Hypothese, daß im 4. Jahrhundert der Abstand der Liturgie zu den tatsächlichen jahreszeitlichen Veränderungen des Nils so groß war, daß die Hochzeit zu Kana aufgrund der Verfärbung des Nils anläßlich des Hochwassers in die Festthematik des Epiphaniefestes gekommen sein könnte. Und so muß die Frage gestellt werden, ob die religionsgeschichtliche Hypothese nicht vom scheinbar Offensichtlichen ausgeht, um das Plausible zu postulieren, ohne dabei die tatsächlichen historischen Vorgänge genügend zu berücksichtigen. Auch wenn es einfach scheint, eine Parallele zwischen dem christlichen Fest unbekannter Herkunft und seinen heidnischen Vorläufern zu ziehen – die ja, gerade was das Epiphaniefest angeht, sehr häufig im Dunkel der Geschichte verschwimmen –, so läßt sich kein wirklich verbreitetes Fest benennen, das für Ägypten als Vorläufer gedient haben könnte und das noch dazu die Festthematik „Hochzeit zu Kana" in Verbindung mit dem Hochwasser des Nils bringen könnte.

Damit soll jedoch nicht bestritten werden, daß ägyptische Feste auch in anderen Bereichen des römischen Reiches eine Verbreitung erfahren haben. So bemerkt Hans Lietzmann zu dieser Frage: „Mit der fortschreitenden Romanisierung haben die gebildeten Schichten auch die religiösen Anregungen der östlichen Reichskultur übernommen und an andere Volkskreise weitergegeben… In den Mysterien der Isis liefert der Mythus vom Tod und der Wiederbelebung des Osiris den Mittelpunkt, um den sich die Fülle der ägyptischen und ägyptisierenden Riten gruppiert. Ende Oktober feiert man das Gedächtnis seines Todes, und mit lauten Klagen begleitet die jammernde Gemeinde die hohe Göttin bei ihrem verzweifelten Suchen. Endlich wird der Leichnam zerstückelt aufgefunden, die Glieder wieder vereinigt, und mit rauschendem Jubel grüßt die beglückte Schar den zum Leben erweckten Gott."[153] Ganz offensichtlich wird ein ägyptisches Osiris-Fest, dessen Symbolik mit dem Austrocknen und wieder Anschwellen des Nils verbunden ist, nicht nur in Ägypten, sondern auch in außerägyptischen Gebieten gefeiert. Dies soll auch nicht bestritten werden. Allerdings ist der jahreszeitliche Zusammenhang dieses Festes mit dem Hochwasser eindeutig[154] – im Gegensatz zu dem vermuteten Fest, das dem christlichen Epiphaniefest zugrunde liegen soll.

Gegen dieses Argument kann man einen sehr berechtigten Einwand einbringen: Für die Plausibilität der religionsgeschichtlichen Hypothese kann man auf eine der wichtigsten kirchlichen Quellen des vierten Jahrhunderts verweisen. Epiphanius erwähnt mehrere Feste, die am 6. Januar gefeiert werden. Er selbst

[153] LIETZMANN, Geschichte 2, 30–31.

[154] Vgl. hierzu auch MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 12–13; siehe ferner A. H. GARDINER, Rez. Frazer, The Golden Bough, JEA 2, 1915, 121–126, hier 122–123: „There is abundant evidence to show that the main festal celebrations in connection with Osiris took place in the latter half of the fourth month of the season of Inundation (fourth month of the year), which was the month of Hathor according to the old style."

scheint allerdings – dies sollte zur Vorsicht mahnen – die Zuordnung von religionsgeschichtlichen Parallelen für das Epiphaniefest abzulehnen[155].

Gerade deswegen muß man an dieser Stelle die Frage aufwerfen, ob eine religionsgeschichtliche Hypothese tatsächlich überzeugen kann[156]. Schließlich war ja der alexandrinische Bischof Theophilos, dessen Vorgehen gegen die Origenisten auch zu den Unruhen führte, die Johannes Cassian zur Ausreise aus Ägypten bewegten, für sein hartes Vorgehen gegen die heidnische Kultur bekannt – es sei nur auf die Vernichtung der Bibliothek des Serapeums von Alexandrien im Jahr 391 hingewiesen[157]. Gleichzeitig ist in der Auseinandersetzung um dieses Heiligtum die tiefe Kluft zwischen Christentum und Heidentum in Ägypten spürbar[158]. Ist es vor diesem Hintergrund tatsächlich vorstellbar, daß Bischof Theophilos ein christliches Fest geduldet hätte, wenn offensichtlich gewesen wäre, daß es sich um ein nur notdürftig umgedeutetes heidnisches Fest gehandelt hat? Am Rande kann man natürlich die Frage aufwerfen, daß mit der Einführung des Festthemas „Taufe Jesu“ die gedankliche Verbindung zu liturgischen Ausgestaltungen der Feier, die in irgendeiner Form einen „Gang zum Jordan“ einschließen – dies ist auch für Gegenden bezeugt, in denen nicht einmal ein Fluß vorhanden ist[159] – in Ägypten nachträglich die entsprechenden Riten angezogen hat, die zu dem Volksfestcharakter des Epiphaniefestes im zehnten und elften Jahrhundert beitragen. Der Versuch einer Antwort auf die Frage nach dem religionsgeschichtlichen Kontext der beiden Feste kann jedoch erst gegeben werden, wenn die gesamte geschichtliche Entwicklung dargestellt ist.

---

[155] Vgl. ENGBERDING, 25. Dezember, 41: „Er scheint wirklich der Auffassung zu sein, Gott habe es absichtlich vermieden – so sehr es auch nahegelegen hätte –, den Festtag der Heiden zum Tag der Geburt seines Sohnes zu machen. Er habe lieber 13 Tage gewartet.“

[156] So folgert PAX, Art. Epiphanie, 904, aus den Ausführungen des Epiphanius: „Es fällt nämlich auf, daß die ursprüngliche Vielheit der Motive schon früh zu Gunsten der Taufe verschwindet, die bis heute den Inhalt des Festes im Osten bestimmt. Der Anstoß hierzu ist von außen durch das Aionfest gekommen.“

[157] Vgl. hierzu auch G. MÜNCH-LABACHER, Art. Theophilus von Alexandrien, LACL [3]2002, 689–690.

[158] Vgl. auch H. BLOCH, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in: A. MOMIGLIANO (Hg.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 193–218, hier 198: „A week later (d. i. Anfang März 391) Theodosius promulgated a special law against pagan cults in Egypt. It was significantly forwarded to the highest civil and military officials of the province because Theodosius correctly foresaw that the enforcement of the law would lead to disturbances. The destruction of the Serapeum of Alexandria, one of the most famous sanctuaries of the ancient world, was preceded and accompanied by bloody disorders.“ Siehe H.-J. DIESNER, Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche, Berlin 1963, 41.

[159] Vgl. z. B. HEILER, Urkirche, 340–341.

1.10 Predigten aus späterer Zeit

1.10.1 Die dem Demetrios von Antiochia zugeschriebene Weihnachtspredigt

Deswegen soll an dieser Stelle noch ein kurzer Blick in einige ägyptische Predigten späterer Zeit geworfen werden. Eine dem Demetrios von Antiochia[160] zugeschriebene Predigt über das Weihnachtsfest ist hierfür eine interessante Quelle – die pseudepigraphe Zuschreibung dieser Predigt wird bereits im Titel deutlich, wird doch behauptet, daß dieser Demetrios den berühmten antiochenischen Prediger Johannes Chrysostomos geweiht habe[161]. Allein die Tatsache, daß Flavian Johannes Chrysostomos im Jahr 386 zum Priester weihte, erweist diese Predigt als pseudepigraph[162]. Der Umstand, daß das Geburtsfest Jesu ganz offensichtlich am 28. und 29. Choiak (24./25. Dezember) gefeiert wird, weist in eine Zeit nach 430, die Tatsache, daß Nestorius bereits tot ist, rückt die Entstehungszeit der Predigt frühestens in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts[163]. Nach dem Herausgeber darf es als wahrscheinlich gelten, daß die Predigt überhaupt erst nach der arabischen Invasion entstanden ist, daß sie also frühestens in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts verfaßt sein kann[164]. Die Predigt erwähnt für den Anfang des Monats Choiak – das heißt für Ende November/Anfang Dezember nach dem Julianischen Kalender – ein Naturphänomen[165], dessen Deutung umstritten ist, das jedoch für die Predigt und ihre Einordnung von gewisser Bedeutung scheint: Es handelt sich um die Formulierung ⲡⲣⲱⲧ

---

[160] Vgl. zu Demetrios von Antiochia u. a. T. Orlandi, Demetrio di Antiochia e Giovanni Crisostomo, Acme 23, 1970, 175–178; T. Orlandi, Demetrio di Antiochia (pseudo), DPAC 1, Roma 1983, 908–909.

[161] Vgl. Demetrios, Weihnachtspredigt, 1–2 (Modras, Omelia Copta, 47): ⲟⲩⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲁϥⲧⲁⲟⲩⲟϥ ⲛϭⲓ ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲁⲡⲁ (ⲇⲏ)ⲙⲏ{ⲧ}ⲣⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲁⲛ{ⲧ}ⲓⲟⲭ(ⲉ)ⲓⲁ ⲧⲡⲟⲗⲓⲥ: ⲡ(ⲉ)ⲛⲧⲁϥⲭ(ⲉ)ⲓⲣⲟ{ⲧⲟ}ⲛⲉⲓ ⲙⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡⲉⲭⲣ{ⲩ}ⲥⲟⲥ{ⲧ}ⲟⲙⲟⲥ ⲙⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ. „Eine Predigt, die der heilige Apa Demetrios, der Erzbischof der Stadt Antiochia, gehalten hat, der den Heiligen Johannes Chrysostomos zum Priester geweiht hat.“

[162] Der Versuch, Demetrios von Antiochia zu identifizieren, gelingt nicht; vgl. K. Modras, Omelia Copta attribuita a Demetrio di Antiochia sul natale e Maria Vergine, Roma 1994, 26: „Fra le persone note al Crisostome che portavano il nome di Demetrio, c’è un vescovo di Pessinunte che lo aiutò nella controversia con Eudossia, ma questi non fu vescovo di Antiochia, e l’altro personaggio di nome Demetrio, indicato comme monaco nel titolo dei manoscritti greci, a cui il Crisostomo dedicò la sua opera *De cumpunctione,* conosciuta anche nella tradizione copta. Comme pensa Tito Orlandi, si può identificare questo Demetrio col Demetrio vescovo di Antiochia che sarebbe il secondo nome die Flaviano stesso. Tale vescovo non venne riconosciuto ad Alessandria, e perciò il suo nome sarebbe stato dimenticato in questa tradizione e sostituito con quello di una persona fittizia.“

[163] Nestorius starb um 451 in der Großen Oase in Oberägypten; vgl. U. Hamm, Art. Nestorius, LACL [3]2002, 517–518.

[164] Modras, Omelia Copta, 27.

[165] Vgl. Demetrios, Weihnachtspredigt, 10–11 (Modras, Omelia Copta, 47): ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲅⲁⲣ ⲙⲡⲉⲓⲉⲃⲟⲧ ⲡⲣⲱⲧ ⲡⲉ ⲛⲛⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛⲧⲥⲱϣⲉ (11) ⲁⲩⲱ ⲧⲉϥϩⲁⲉ ⲟⲛ ⲡⲧⲁϩ{ⲟ} ⲉⲣⲁⲧⲉϥ ⲛⲧⲙⲉⲛⲧⲣⲱⲙⲉ ⲧⲏⲣⲥ. „Der Anfang nämlich dieses Monats ist das Auskeimen der Früchte des Ackers und sein Ende wiederum ist die Wiederherstellung der ganzen Menschheit.“

ⲡⲉ ⲛⲛⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲛⲧⲥⲱϣⲉ. Nach dem Editor handelt es sich um das Reifwerden der Früchte[166]. Dies kann auch tatsächlich mit dem Wortlaut der Stelle in Einklang gebracht werden. Crum bietet als mögliche Bedeutungen des Begriffs ⲣⲱⲧ „growth". Allerdings weist das Verbum bereits in die Richtung des Auskeimens. Die Tatsache, daß die Früchte des Ackers an dieser Stelle genannt werden, läßt bei der von Modras vertretenen Interpretation letztlich nur den Schluß zu, daß der Verfasser der Predigt keinerlei Ahnung von Ackerbau in Ägypten hatte. An eine Ernte der „Früchte des Ackers" ist im Dezember nicht zu denken[167]. Man kann natürlich einwenden, daß zumindest Oliven in dieser Zeit geerntet werden konnten. Doch sind diese Früchte einerseits nicht repräsentativ und andererseits unter keinen Umständen im engeren Sinn als „Früchte des Ackers" zu bezeichnen. Auch hat sich die Ernte der Oliven über einen verglichen mit den „Früchten des Ackers" langen Zeitraum hingezogen[168]. Ferner scheint der Dezember nicht der Anfang der Olivenernte gewesen zu sein. Schnebel bemerkt unter Hinweis auf den Bericht eines Diebstahls, der auf einem Papyrus erhalten ist: „Die Früchte waren also am 2. Oktober ganz gewiß so weit, daß es der Mühe wert war, sie zu stehlen."[169] Insofern wird man die koptische Wendung wohl als das „Auskeimen der Ackerpflanzen" interpretieren müssen.

Nach der Auffassung des unbekannten Verfassers der Predigt ist der genaue Termin der Geburt Jesu in einer Bibliothek zu finden[170]. Es handelt sich nach

---

[166] MODRAS, Omelia Copta, 47: „All'inizio di questo mese avvienne la maturazione dei frutti del campo."

[167] Vgl. BAGNALL, Egypt, 21: „Inundation… corresponded approximately to the Egyptian months Mesore to Hathyr, or late July to late November; winter to the period from Choiak to Phamenoth, or late November to late March; and harvest to Parmouthi through Epeiph, or late March to late July. "

[168] M. SCHNEBEL, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten. Erster Band: Der Betrieb der Landwirtschaft, MBPF 7, München 1925, 308–309: „Die alte und noch heut (sic!) vielfach erörterte Streitfrage, ob die Olive reif ist, wenn sie sich zu röten beginnt, oder erst, wenn sie die schwarze Farbe annimmt, scheint im hellenistischen Ägypten zugunsten der letzteren entschieden gewesen zu sein… Heutzutage gilt zwar allgemein die frühzeitige Olivenernte als die rationellere, in der Praxis zieht sich aber die Olivenernte von Oktober bis März hin, im heutigen Griechenland dauert sie von Oktober bis Januar. Auch im hellenistischen Ägypten hat sich die Olivenernte sehr lange hingezogen."

[169] SCHNEBEL, Landwirtschaft, 209.

[170] Demetrios, Weihnachtspredigt, 20–21 (Modras, Omelia Copta, 47–48): ϥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ⲟⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲯⲁⲗⲙⲟⲥ ⲛⲇⲁⲩⲉⲓⲇ· ⲉⲩⲣ ⲡⲙⲉⲉⲩⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ: (21) ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲙⲡϩⲱⲃ ⲉⲃⲟⲗ ϫⲉ ⲡϩⲟⲟⲩ ⲛⲧⲁϥϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲙⲙ{ⲩ}ⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛϣⲡⲏⲣⲉ· ⲉⲧⲣⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲙⲁⲣⲓⲁ ϫⲡⲟ ⲛⲁⲛ ⲙⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓⲱⲧ· ⲥⲟⲩⲁ ⲛⲭⲟⲓⲁϩⲕ ⲛⲧⲉⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲉ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲡⲉ· ⲁⲩⲱ ⲥⲟⲩ ϫⲟⲩⲧⲯⲓⲥ ⲟⲛ ⲡⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ ⲡⲉ· ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲛⲧⲁⲛ[ⲧ]ϭⲛⲧⲟⲩ ϩⲛ ⲧⲃⲓⲃⲗⲓ{ⲟ}ⲑ{ⲏ}ⲕⲏ ⲙⲡⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲛϩⲏⲧϥ. „Es heißt wiederum: Der Psalm Davids, in dem sie des Sabbats gedenken. Das offenbart die Angelegenheit: Der Tag, an dem für uns dieses große, wunderbare Geheimnis geschah, daß die Jungfrau Maria für uns das Wort des Vaters gebar. Der erste Tag des Choiak jenes Jahres fiel auf einen Sabbat, und der neunundzwanzigste Tag war wiederum ein Sabbat gemäß dem, was wir in der Büchersammlung der Zeit gefunden haben, an dem er geboren wurde." (Modras übersetzt die letzte Phrase: „a seconda di quanto abbiamo trovato nella cronaca del tempo in cui fu generato.") Man darf wohl in der

seiner Auffassung beim 25. Dezember (29. Choiak) sicherlich um den historischen Termin der Geburt[171]. Auch diese Predigt ist also den vielen Belegen zuzurechnen, die davon ausgehen, daß mit dem Weihnachts- bzw. Epiphaniefest ein historischer Termin gefeiert wird. Bezüglich des Entstehungsgebietes dieser Predigt kann man aufgrund der dort gemachten Angaben über das Auskeimen der Früchte des Ackers natürlich das südliche Ägypten vermuten. Aufgrund der zeitlichen Verzögerung der Nilschwelle scheint dies das einzige Gebiet, in dem mit einem so frühen Auskeimen der Saat gerechnet werden kann, auch wenn der vom Prediger genannte Termin insgesamt sehr früh scheint[172]. Diese regionale Eingrenzung des Entstehungsgebietes der Predigt würde auch zu dem Dialekt passen, in dem diese Predigt verfaßt ist, ist doch im Norden das Bohairische stärker präsent.

1.10.2 Die Abhandlung des (Pseudo)-Kyrill von Jerusalem über Maria

Auch in der Abhandlung des (Pseudo)-Kyrill von Jerusalem[173] über Maria, die Mutter Gottes, ist ein Datum der Empfängnis und Geburt Jesu erwähnt. Nach diesem Text kam der Engel am 7. April des Jahres 5500 seit der Erschaffung der Welt zu Maria, und Jesus wurde nach der Auffassung des unbekannten Ver-

---

hier angesprochenen „Büchersammlung“ den üblichen Rückgriff auf die angeblichen Zensusaufzeichnungen in Rom sehen.

[171] Demetrios, Weihnachtspredigt, 440 (Modras, Omelia Copta, 65): ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲛⲧⲉⲩϣⲏ ⲛⲥⲟⲩ ϫⲟⲩⲧⲯⲓⲥ· ⲁⲥⲟⲩⲱϣⲃ ⲛϭⲓ ⲧⲉⲕⲗⲟⲟⲗⲉ ⲉⲧⲁⲥⲱⲟⲩ ⲙⲁⲣⲓⲁ· ⲡⲉϫⲁⲥ ⲙⲡϩⲩⲡⲏⲣ{ⲉ}ⲧⲏⲥ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲓⲱⲥⲏⲫ ϫⲉ ⲁⲣⲓ ⲧⲁⲅⲁⲡⲏ· ⲛⲅϣⲓⲛⲉ ⲛⲁⲓ ⲛⲥⲁ ⲟⲩⲙⲉⲥⲓⲱ· ⲛ(ⲥ)ⲥⲕⲉⲡⲁⲍⲉ ⲙⲡⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧ. „Es geschah in der Nacht des neunundzwanzigsten Tages. Die leichte Wolke Maria antwortete. Sie sprach zu dem guten Diener Josef: Sei so gut und forsche für mich nach einer Hebamme, damit sie über das wache, was aus mir hervorgeht.“

[172] Vgl. hierzu Schnebel, Landwirtschaft, 138: „Anderlind, Landwirtschaft S. 69 berichtet, daß um 1880 die Feldbestellung auf den Raifeldern in Oberägypten gegen Mitte Oktober, in Mittelägypten Anfang November begonnen hat. In Ägypten kann jedoch die Feldbestellung nicht jedes Jahr zur gleichen Zeit beginnen, weil der Beginn vom Verlaufen der Nilüberschwemmung und die Zeit für deren Dauer wieder von ihrer oft recht verschiedenen Höhe abhängt.“ Schnebel nennt dann aufgrund ägyptischer Urkunden auf Papyrus Daten für die Aussaat von Weizen bis in den Februar, für Gerste sogar bis April.

[173] Man darf es als wahrscheinlich ansehen, daß diese Predigt fälschlich dem Kyrill von Jerusalem untergeschoben wurde; vgl. S. C. Mimouni, Dormition et Assomption de Marie. Histoire des Traditions Anciennes, ThH 98, Paris 1995, 188: „Cette homélie est généralement considérée comme faussement attribuée à Cyrille de Jérusalem.“ Siehe auch G. Röwekamp, Art. Cyrill von Jerusalem, LACL ^{3}2002, 178–180, hier 179: „Sicher unecht sind drei kopt. erhaltene Homilien über die Passion, das Kreuz und Maria Magdalena.“ Dies dürfte – allein schon wegen des Inhaltes – auch für diese Predigt gelten. Dagegen jedoch V. Burch, The Gospel according to the Hebrews: Some new matter chiefly from Coptic sources, JTS 21, 1920, 310–315, hier 310: „That it is an authentic sermon by the Jerusalem divine there is no reason to question.“

fassers am 29. Choiak geboren[174]. Interessant ist an diesem Text einerseits, daß teilweise auch griechische Begriffe für die Monatsnamen verwendet werden. Während der Monat Xanthikos als mazedonischer Monat bekannt ist[175], ist die Zuordnung des Monats Chasileue schwieriger – bereits die Endung macht eine Ägyptisierung des Wortes deutlich. Auch entspricht die Zählung der Tage im ersten Fall der griechischen, während im zweiten Fall die ägyptische Zählweise gewählt wird. Wirklich auffällig ist jedoch, daß Jesus nach diesem Text zwar am 2. bzw. 7. April empfangen[176], jedoch am 29. Choiak – d.h. am 25. Dezember – geboren wird. Ganz offensichtlich gehen zumindest die Quellen dieses Berichtes auf eine Vorlage zurück, die älter ist als die Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten. Diese Vorlage wurde dann an die geänderte Wirklichkeit, den verschobenen Festtermin, angeglichen[177].

1.10.3 (Pseudo)-Epiphanius von Zypern

Ein weiterer ägyptischer Text über die Jungfrau und Gottesmutter Maria wird unter dem Namen des Bischofs Epiphanius von Zypern überliefert. Auch diese Zuschreibung ist offensichtlich pseudepigraph. Allerdings bietet auch dieser Text einige interessante Aspekte, die es sinnvoll erscheinen lassen, ihn in diesem Zusammenhang zu zitieren. Der unbekannte Verfasser stützt sich bei seiner Argumentation auf ähnliche Überlegungen wie Johannes Chrysostomos, die ja Anlaß zur Berechnungshypothese gegeben hatten: „Es geschah aber, als die Tage des Dienstes des Zacharias vollendet waren im Tempel: Er ging hinauf in sein Haus. Nach diesen Tagen aber empfing Elisabeth, seine Frau, und sie verbarg sich fünf Monate lang, indem sie sprach: Das ist die Art, in welcher der Herr an mir gehandelt hat in den Tagen, an denen er herabgeblickt hat, um

[174] Ps.Kyrill, Über Maria die Mutter Gottes (Budge, Coptic Texts, 56–57): ϯⲛⲁⲧⲓⲅⲛⲉⲩⲉ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲛⲁⲕ ⲕⲁⲧⲁ ⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ· ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓ̄ⲥ ϫⲟⲟⲩ ⲛ̄ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ· ⲛ̄ ⲥⲟⲩ ⲥⲁϣϥ̄ ⲙ̄ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⳅⲁⲛⲑⲓⲕⲟⲥ· ⲉⲧⲉ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲛ̄ ⲃⲣ̄ⲣⲉ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲉ· ⲙ̄ ⲡⲙⲉϩ ϯⲟⲩ ϭⲁⲥ ⲛ̄ϣⲟ ⲛ̄ⲣⲟⲙⲡⲉ· ⲡⲁⲓ̄ ⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲱⲱ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲙ̄ ⲡⲉⲛⲱⲛϩ̄ ⲧⲏⲣⲛ̄· ⲁⲩϫⲡⲟϥ ⲛ̄ ⲥⲟⲩ ϫⲟⲩϯⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲭⲁⲥⲓ̄ⲗⲉⲩⲉ· ⲉⲧⲉ ⲭⲟⲓⲁϩⲕ̄ ⲡⲉ. „Ich werde dir das beantworten nach der Schrift: Als der Herr Gabriel sandte, war es der siebte Tag des Monats Xanthikos, welches der neue Monat Parmute ist, und zwar im Jahr 5500. Das nun ist der Tag, an dem sie das Leben von uns allen empfing. Er wurde geboren am 29. Tag des Monats Chasileue, das ist Choiak." Für Äquivalente für den Monat Choiak (Περίτιος, Ἰουλιεύς, Νερώνειος, Σεβαστός und Ἁδριανός) vgl. H.-A. Rupprecht, Kleine Einführung in die Papyruskunde, Darmstadt 1994, 28; Chasileue ist unbekannt.

[175] Vgl. auch nur die Datierung im Martyrium des Polykarp *M. Polyc.* 21,1a (Ap. Väter, 282,8–9, Paulsen/Lindemann): Μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρα ἱσταμένου, πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων, σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ. „Der selige Polykarp erlitt das Martyrium am zweiten Tag des Monats Xanthikus, am 23. Februar, am großen Sabbat, zur achten Stunde."

[176] Abhängig davon, ob der Monatsanfang als identisch mit dem Xanthikos gedacht ist oder ob der ägyptische Monatsanfang für die Zählung der Tage herangezogen wird.

[177] Dies würde jedoch dafür sprechen, daß zumindest dieser Teil der Predigt auf Quellen aus der Zeit vor 430 zurückgeht.

zu entfernen meine Schmach unter den Menschen. Im sechsten Monat aber, nachdem Elisabeth empfangen hatte, erschien Gabriel der Jungfrau. Der Tag aber, an dem Elisabeth den Johannes, das wahre Lamm, empfing, ist der siebte Tag des Monats Hathor. Durch einige glaubwürdige hebräische Abschriften werden wir davon unterrichtet. Und der Tag, an dem er geboren wurde, ist der siebenundzwanzigste des Monats Epep. Und nach dieser Art war Johannes sechs Monate in seinem irdischen Leben[178] älter als unser Erlöser. Der Tag, an dem die Jungfrau das lebendige Wort empfing, ist der siebte des Monats Parmuti. (Das findet man) in den Abschriften der Zusammenstellungen des verehrten, apostolischen und heiligen Römers Hippolytos."[179] Diese Erzählung überliefert keinen Geburtstag Jesu, sondern nur den Tag seiner Empfängnis – von dem aus man allerdings dann die Geburt selber berechnen kann, so man dies möchte. Der Text ist jedoch gleich aus mehreren Gründen sehr aufschlußreich. Während in dem unter dem Namen des Pseudo-Kyrill überlieferten Text die Monate – zumindest zum Teil – den griechischen Monaten entsprechen, werden alle Datumsangaben des Pseudo-Epiphanios mit Hilfe der koptischen Monatsbezeichnungen vorgenommen. Wenn man die Daten des Textes auf den julianischen Kalender umrechnet, so entspricht der siebte Hathor, an dem Johannes empfangen wurde, dem 3. November, der 27. Epep, der Geburtstag des Johannes, ist der 21. Juli. Als Tag der Empfängnis Jesu wird allerdings, auch wenn kurz vorher gesagt wurde, daß Johannes exakt sechs Monate älter ist als Jesus, der siebte Tag des ägyptischen Monats Parmuti – also der 2. April – angegeben. Die Rechnung geht also nicht auf, Johannes ist nach dieser Rechnung nur fünf Monate älter als Jesus. Dafür beruft sich Pseudo-Epiphanios auf den Römer Hippolyt, in dessen Abschriften der Tag der Empfängnis Jesu sicher überliefert wäre. Pseudo-Epiphanios hat offensichtlich gute Quellen besessen. Sowohl nach der Ostertafel des Hippolyt wie auch nach seinem Danielkommentar spielt der zweite April eine wichtige Rolle als Tag der Geburt Jesu und nicht seiner Empfängnis. Pseudo-Epiphanius darf als der erste angesehen werden, der die Verschiebung der Bedeutung der

---

[178] Wörtl.: „in dem Aufenthalt in der Fremde im Fleisch."

[179] Ps. Epiphanios, Über Maria (Budge, 133–134): ⲁⲥϣⲱⲡⲉ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲉ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̄ ⲡϣⲙ̄ϣⲉ ⲛ̄ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ· ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲡⲣ̄ⲡⲉ· ⲁϥⲃⲱⲕ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ ⲡⲉϥⲏⲓ̈· ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲛⲉⲓ ϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ· ⲁⲥⲱ̄ⲱ̄ ⲛ̄ϭⲓ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ· ⲁⲩⲱ ⲁⲥϩⲟⲡⲥ̄ ⲛ̄ ϯⲟⲩ ⲛⲉⲃⲟⲧ ⲉⲥϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϫⲉ· ⲧⲁⲓ̈ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲁⲥ ⲛⲁⲓ̈· ϩⲛ̄ ⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁϥϭⲱϣⲧ̄ ⲉϥⲓ ⲙ̄ⲡⲁⲛⲟϭⲛⲉϭ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̄ ⲛⲉⲣⲱⲙⲉ· ϩⲙ̄ ⲡⲙⲉϩ ⲥⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ ⲉⲃⲟⲧ ⲟⲩⲛ ⲙⲛ̄ⲛ̄ⲥⲁ ⲧⲣⲉ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲱ̄ⲱ̄· ⲛ̄ⲧⲁ ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ· ⲟⲩⲱ̄ⲛϩ̄ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̄ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ· ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲛ̄ⲧⲁ ⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲱ̄ⲱ̄ ⲛ̄ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ⲡϩⲏⲃⲥ̄ ⲛ̄ ⲧⲙⲉ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄ ⲡⲉ ⲥⲟⲩ ⲥⲁϣϥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲁⲑⲱⲣ. ϩⲛ̄ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲅⲣⲁⲫⲟⲛ ⲉⲧⲟⲣϫ̄ ⲛ̄ϩⲉⲃⲣⲁⲓ̈ⲕⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲡⲁⲓ· ⲁⲩⲱ ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲡⲟϥ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ̄· ⲡⲉ ⲥⲟⲩ ϫⲟⲩⲧ ⲥⲁϣϥ̄ ⲙ̄ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲉⲡⲏⲡ· ⲕⲁⲧⲁ ⲑⲉ ϫⲉ ϥⲟ̄ ⲛ̄ ⲛⲟϭ ⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ· ⲛ̄ϭⲓ ⲓ̈ⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ ϩⲛ ⲧⲁⲡⲟⲇⲏⲙⲓⲁ ⲛ̄ ⲧⲥⲁⲣⲝ̄ ⲛ̄ ⲥⲟⲟⲩ ⲛ̄ ⲉⲃⲟⲧ· ⲡⲉϩⲟⲟⲩ ϩⲱⲱϥ ⲛ̄ⲧⲁ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲱ̄ⲱ̄ ⲙ̄ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ ⲉⲧ ⲟⲛϩ̄ ⲡⲉ ⲥⲟⲩ ⲥⲁϣϥ̄ ⲙ̄ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲡⲁⲣⲙⲟⲩⲧⲉ· ϩⲛ̄ ⲛ̄ⲁⲛⲧⲓⲅⲣⲁⲫⲟⲛ· ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲥⲩⲛⲅⲣⲁⲫⲏ ⲙ̄ ⲡⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲓⲕⲟⲥ ⲉⲧ ⲧⲁⲉⲓⲏⲩ· ⲡϩⲁⲅⲓⲟⲥ ⲓ̈ⲟⲡⲡⲏⲗⲏⲧⲟⲥ ⲡⲉϩⲣⲱⲙⲁⲓ̈ⲟⲥ."

Angaben bei Hippolyt vollzogen hat[180]. Als weiterer wichtiger Aspekt muß noch erwähnt werden, daß diese Berechnung zwar gewisse Parallelen zu der Rechnung des Johannes Chrysostomos aufweist, daß jedoch ein ganz entscheidender Unterschied besteht: Johannes der Täufer und Jesus werden zwar in das zeitliche Verhältnis gesetzt, das vom Lukasevangelium vorgegeben ist, das Ende des Tempeldienstes des Zacharias wird als Zeitpunkt der Empfängnis des Johannes erwähnt, an keiner Stelle wird jedoch behauptet, daß Zacharias Hoherpriester gewesen wäre. Dieser Unterschied muß betont werden, zeigt sich darin doch, daß der unbekannte Verfasser diese Angaben als historisch sicher ansieht und nur auf die relative zeitliche Distanz zwischen der Geburt des Herrn und der des Vorläufers abzielt.

1.11 Zusammenfassung

Abschließend muß festgehalten werden, daß die ägyptischen Quellen einen sehr interessanten Befund bieten. Auch wenn Ägypten neben Rom dem aus dem Westen stammenden Kaiser Theodosius I. als „Hort der (antiarianischen) Rechtgläubigkeit" galt, so wurde das Weihnachtsfest doch erst in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts und damit eine ganze Weile nach dem Tod dieses Kaisers dort eingeführt. Insofern hat das Weihnachtsfest sicher keinen im eigentlichen Sinn antiarianischen Gehalt, das Weihnachtsfest kann also nicht als Fest der nizänischen Orthodoxie gelten, auch wenn dies verschiedentlich aufgrund des zeitlichen Zusammenfalls der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel und der Rückführung dieser Diözese in die nizänische Orthodoxie durch die Installierung des Gregor von Nazianz behauptet wurde. Dieser Bischof wurde ja gerade von Petros II. von Alexandria und seinem Nachfolger abgelehnt. Und so kann man dieses Eingreifen des alexandrinischen Petros zuungunsten des Gregor in Konstantinopel als ein Argument dafür verwenden, daß es wohl nur sehr bedingt dogmatische Gründe oder Vorstellungen waren, die mit der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten verbunden waren.

Für ein Entstehen des christlichen Festes am 6. Januar aus den gnostischen Wurzeln spricht natürlich der scheinbar offensichtliche Befund: Diese Gruppe feiert am 10. beziehungsweise 6. Januar die Taufe Jesu. Teilweise wird auch behauptet, daß es sich bei diesen beiden Terminen um alte Geburtstermine Jesu gehandelt habe[181]. Bereits für das vierte Jahrhundert läßt sich – wenn man die Datierung der pseudoathanasianischen *Canones* in das vierte Jahrhundert trotz aller Problematik als richtig ansieht – ein großkirchliches Tauffest am 6. Januar

[180] Vgl. hierzu Förster, Feier, 44–53; es darf als sicher gelten, daß an den beiden Stellen die Empfängnis und nicht die Geburt Jesu gemeint war.

[181] Vgl. hierzu Drobner, Augustinus, 33; siehe hierzu auch H. Förster, Rez. Drobner, Augustinus von Hippo, ThLZ 129, 2004, 1211–1213.

nachweisen, das mit dem kurzen Intermezzo eines Festes mit doppeltem Inhalt endgültig zum reinen Tauffest wird.

Die Probleme dieser Sicht der Dinge liegen jedoch auf der Hand, die verbürgte Existenz des melitianischen Schismas bis in den Anfang des siebten Jahrhunderts läßt dieses als Datierungskriterium der pseudoathanasianischen *Canones* für das vierte Jahrhundert mehr als unsicher erscheinen. Auch müßte erklärt werden, warum dann Epiphanius einen Festinhalt der Taufe Jesu für das ägyptische Epiphaniefest nicht kennt, obwohl er sicherlich durch unter Valens exilierte Bischöfe Ägyptens gut unterrichtet worden sein dürfte. Als befremdlich muß weiter gelten, daß an keiner Stelle ein polemischer Hinweis auf die Basilidianer zu finden ist, wenn der Geburtstag Jesu erwähnt wird, dessen Feier zusammen mit dem Gedenken seiner Taufe ja angeblich von dieser Gruppe beeinflußt ist. Dies ist um so befremdlicher, als sich zum Beispiel die Predigt des Ps.-Kyrill von Jerusalem sehr wohl mit häretischen Gruppierungen auseinandersetzt. Der Prediger polemisiert unter anderem gegen Anhänger des Harpokrates und gegen Ebioniten[182], die nach der Vorstellung des Predigers glauben, daß Maria eine „Kraft“ (δύναμις) gewesen sei[183]. Die Ebioniten, deren Name ja im zweiten Jahrhundert durch Irenäus von Lyon geprägt worden war, sind sicherlich eine in der Entstehungszeit dieses Textes eher schlecht bezeugte Gruppe, selbst wenn man die Predigt des Ps.-Kyrill vergleichsweise früh, d. h. um die Mitte des fünften Jahrhunderts, ansetzen sollte. Warum, so muß man in diesem Zusammenhang fragen, schweigt der Prediger über ein scheinbar derart präsentes Fest einer häretischen Gruppe, das sogar die Großkirche zu beeinflussen vermocht hätte, während gleichzeitig eher unwichtige Gruppierungen erwähnt werden, deren Lehren offensichtlich noch präsent sind? Es sei denn, daß das Fest der Gnostiker nicht mehr präsent war, als die großkirchliche Feier eingeführt wurde[184].

---

[182] Zu den Ebioniten vgl. u. a. H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche 1. Die Anfänge, Berlin ^{3}1953, 191 und 197 f.

[183] Fol. 3a (Budge, Miscellaneous Texts, 51): ⲙⲁⲣⲉϥϫⲓ ϣⲓⲡⲉ ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲛ̄ϭⲓ ⲉⲃⲓⲱⲛ· ⲙⲛ̄ ⲁⲣⲡⲟⲕⲣⲁϯⲟⲥ· ⲛⲉⲓ ϩⲁⲓⲣⲉϯⲕⲟⲥ ⲛ̄ⲁⲧⲛⲟⲩⲧⲉ· ⲛⲁⲓ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲙ ⲡⲉⲩⲗⲓⲃⲉ ⲡⲟⲟⲩ· ϫⲉ ⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲧⲉ· ⲛ̄ⲧⲁⲥϫⲓ ⲙ̄ⲡⲓⲛⲉ ⲛ̄ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ· ⲁⲥⲉⲓ ⲉϫⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ· ⲁⲩⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ· ϫⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ. „Es mögen nun beschämt werden Ebion und Harpokrates, die gottlosen Häretiker, die in ihrem Wahnsinn sagen: Eine Kraft Gottes ist sie, die die Gestalt einer Frau angenommen hatte. Sie kam auf die Erde, man nannte sie: Maria.“ Gegen diese Vorstellung – allerdings ohne namentliche Nennung der Häretiker – wendet sich auch Theodosius von Alexandria in seiner Predigt; Chaîne, Sermon de Théodose, 291 (S. 137v der Handschrift; siehe auch Robinson, Coptic Apocryphal Gospels, 108), wo Jesus zu seiner Mutter sagt: ⲁⲣⲉϣⲁⲛ ⲫⲁⲓ ϣⲱⲡⲓ ⲙ̄ⲙⲟ ⲥⲉⲛⲁⲙⲉⲩⲓ ⲉⲣⲟ ⲛ̄ϫⲉ ϩⲁⲛⲣⲱⲙⲓ ⲙ̄ⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ ϫⲉ ⲛ̄ⲑⲟ ⲟⲩⲇⲩⲛⲁⲙⲓⲥ ⲉⲧⲁⲥⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ ⲧⲫⲉ. „Und wenn dies mit dir geschieht, dann werden einige schlechte Menschen denken, daß du eine Kraft bist, die nach unten kam aus dem Himmel.“

[184] Dagegen jedoch z. B. CULLMANN, Ursprung, 16: „Dieses am 6. Januar gefeierte Tauffest der Schüler des Basilides bürgerte sich auch in der Grosskirche des Ostens ein, die von den von ihr bekämpften Häretikern ja auch andere kirchliche Sitten übernahm.“

Die erste Feier eines großkirchlichen Epiphaniefestes in Ägypten wird wohl zur Zeit des Athanasius stattgefunden haben[185]. Die Entwicklung scheint in Ägypten von einer reinen Geburtsfeier Jesu am 6. Januar über eine Feier an diesem Tag, die Geburt und Taufe Jesu umfaßt – in etwa seit dem Konzil von Konstantinopel[186] –, hin zu einer Aufteilung der beiden Festinhalte auf zwei verschiedene Tage gegen Ende der zwanziger Jahre des fünften Jahrhunderts vor sich gegangen zu sein[187]. Die vergleichsweise späte Einführung des Weihnachtsfestes wäre dann nicht durch die tiefe örtliche Verwurzelung des Epiphaniefestes in der ägyptischen Kirche, sondern durch den nationalen Charakter des melitianischen Schismas zu erklären, das eine Einführung des Weihnachtsfestes wohl erst möglich machte, als die Anhänger des Schismas vor allem noch in den Klöstern zu finden waren, wurde doch das Weihnachtsfest, wie auch der Beleg bei Johannes Cassian zeigt, als westliches und daher im Osten fremdes Fest empfunden. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß keine Widerstände gegen eine Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten überliefert sind[188], wie dies für Jerusalem und Armenien belegt ist. Auch dies scheint dafür zu sprechen, daß das Epiphaniefest nicht in Ägypten entstanden ist, sondern daß ein anderer Entstehungsort als wahrscheinlich gelten darf, da die Feier der Basilidianer wohl aufgrund der oben ausgeführten Überlegungen nicht als die älteste Feier eines Epiphaniefestes angesehen werden darf. Falls dies stimmen sollte, wäre auch die Ableitung des Festes von heidnischen Festen in Ägypten hinfällig[189]. Die

---

[185] Dagegen jedoch Coquin, Origines, 170: „Avant le patriarcat d'Athanase, les chrétiens d'Égypte ont très vraisemblablement une célébration liturgique au mois de janvier: on y commémore le baptême de Jésus et son incarnation. A l'époque d'Athanase, cette fête, célébrée le 6 janvier, est aussi considérée comme la fête des récoltes et la transposition chrétienne de la fête des Tabernacles. Le miracle de Cana est l'objet d'une autre fête au cours du mois de janvier." Gegen Coquins letzte Hypothese muß das Zeugnis des Epiphanius angeführt werden, der am 6. Januar Geburt Jesu und Hochzeit zu Kana als Festinhalt nennt.

[186] Siehe hierzu jedoch auch Cullmann, Ursprung, 17: „Jedenfalls stellen wir in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts fest, dass die Kirche nunmehr am 6. Januar Epiphania feierte und dabei *Taufe und Geburt Christi miteinander verband*." Der erste eindeutige Beleg einer großkirchlichen Feier ist noch immer der bei Ammianus Marcellinus bezeugte Besuch des Festes durch Julian Apostata. Über einen Inhalt ist dort nichts zu erfahren.

[187] Diese Annahme gegen die von Coquin vertretene Entstehungshypothese des Epiphaniefestes; vgl. Coquin, Origines, 169: „Il nous paraît donc très probable que l'Église d'Égypte plaça au 11 Tybi une commémoraison du baptême du Christ pour donner à ces célébrations païennes du culte du Nil très en vogue dans le peuple, une signification entièrement nouvelle: l'eau du Nil devenait ainsi un don de Dieu, car toutes les eaux avaient été sanctifiées par le baptême du Seigneur."

[188] Wenn man einmal von der vergleichsweise späten Einführung des Weihnachtsfestes absieht.

[189] Allerdings ist das grundsätzliche Verhältnis des Heidentums zum Christentum in Ägypten nicht unumstritten; vgl. Hermann, Nil, 47: „Mag das Wort, das Christentum habe den Menschen des Altertums kaum die Haut geritzt, sicherlich übertrieben sein, so blieb nach den Massenbekehrungen des 4. und 5. Jh. in Ägypten aus vielerlei Gründen doch manches, was an dem ewigen Gleichmaß des Nilstroms haftete, unvergessen."

Annahme, daß das Epiphaniefest von Ägypten ausgegangen sein könnte – und dann die Taufe des Herrn ursprünglicher Festinhalt gewesen wäre –, daß es dann in Jerusalem und an anderen Orten zum Geburtsfest mutierte, um dann wieder Tauffest im Osten zu werden (von den unterschiedlichen Entwicklungen im Westen einmal ganz zu schweigen), scheint eine unnötig komplizierte Entwicklung vorauszusetzen und andererseits nicht von den Quellen gedeckt zu sein.

Exkurs: Epiphanius, der Nil, die Götter, das Hochwasser und die Ernte

Gerade um das Epiphaniefest rankt sich die Vorstellung einer Vielzahl von unterschiedlichen Vorläuferfesten, die meist auf die Angaben bei Epiphanius zurückgeführt werden. Dies scheint jedoch nicht völlig zwingend. Gegen die Übernahme eines konkreten heidnischen Festes durch das Christentum anläßlich von Epiphanias spricht wohl das Verhältnis des Christentums zu den alten Göttern, die meist als „Dämonen" und nicht als Vorbilder gesehen wurden[190]. Ist es in Anbetracht einer derartigen Situation wirklich glaubwürdig, daß ein heidnisches Fest notdürftig getauft als christliches Fest am 6. Januar weiterlebt[191]?

Auch wenn bereits im Rahmen der Festentwicklung in Ägypten die von Epiphanius angeführten religionsgeschichtlichen Parallelen teilweise erwähnt wurden, so sollen hier noch einmal die verschiedenen Parallelfeste, die dieser nennt, kurz zusammen dargestellt und kritisch untersucht werden. Es scheint als Folge einer gewissenhaften Lektüre der Quelle unausweichlich, daß das in der Forschung aufgrund eben dieser Quelle häufig behauptete direkte Abhängigkeitsverhältnis der christlichen Feier von den heidnischen Festen in dieser Form problematisch ist. Auch scheint man bei einer religionsgeschichtlichen Deutung der Angaben des Epiphanius seinen Text eher undifferenziert und einseitig aus neuzeitlicher Sicht zu deuten.

Wie bereits gezeigt wurde, ist Epiphanius felsenfest davon überzeugt, daß es sich beim 6. Januar um den historisch verbürgten Tag der Geburt Jesu handelt[192]. Mühsam rechnet er vor, warum gerade an diesem Tag die Geburt Jesu, der Besuch der Magier und die

---

[190] Vgl. HERMANN, Nil, 30.

[191] Dagegen jedoch BRASHEAR, Art. Horos, 588–589: „Die Feier der Geburt Christi am 25. XII. geht letztlich zurück auf die altägypt(ischen) ‚Riten der Isis' (Kikillia) am 29. Choiak (25. XII.), die das Suchen u(nd) Finden des Osiris durch Isis u(nd) die unmittelbar danach erfolgende Geburt des H(oros) (der neuen Sonne) mit einem Lichtfest… feierten… Die Helios-Religion des 3. Jh. übernahm sie u(nd) feierte das Fest Natalis solis invicti, des neugeborenen, kindlichen Sonnengottes von einer Jungfrau am selben Tag… Schließlich haben die Christen den zum Reichsfeiertag des Sonnengottes gewordenen 25. XII. in ihr Fest Natalis Domini nostri Jesu Christ umgestaltet." Allerdings war wohl die konkrete Einführung dieses Weihnachtsfestes in Ägypten durch den Umstand bedingt, daß fast alle anderen Regionen der Kirche dieses Fest bereits feierten. Zum Fest am 29. Choiak vgl. auch GARDINER, Rez. Frazer, 124; die Abhängigkeit vom Isis-Kult sieht auch KLAUS, Gottesdienst, 135: „Die Feier der Epiphanie am 6. Januar erwuchs aus dem ägyptischen Isis-Mythos."

[192] Dagegen jedoch z. B. COQUIN, Origines, 162: „Épiphane nous propose une double origine, l'une à partir du culte solaire, l'autre en relation avec le culte du Nil. Voulant combattre le paganisme dans son *Panarion*, Épiphane prétend que les païens ont inventé une fête de la naissance de l'Aïon mis au monde par la vierge Koré dans la nuit du 5 au 6 janvier. Ce culte solaire, attesté par Épiphane à Alexandrie, pourrait être à l'origine de la date du 6 janvier."

Hochzeit zu Kana stattgefunden haben muß[193]. Historisches Gedenken und liturgische Vergegenwärtigung sind ihm der Anlaß des Festes. Auffällig ist, daß er heidnische Feiern erwähnt – wobei natürlich die Assoziativität des Autors eine gewisse Rolle gespielt haben dürfte. Immerhin ist seine Auseinandersetzung mit den Alogern nicht die einzige Passage seines *Panarion,* in der er sich nicht ausschließlich an das von ihm behandelte Thema hält. „Es ist die Gepflogenheit des guten E(piphanius), vom Hundertsten ins Tausendste zu kommen; man kann nur von Zeit zu Zeit bei ihm einen Fortschritt konstatieren."[194] Auch wenn die grundsätzliche Überzeugung des Häresiologen Epiphanius bekannt ist, daß es sich beim 6. Januar um den historisch verbürgten Termin der Geburt Jesu handele, werden seine Angaben dafür verwendet, die angeblichen religionsgeschichtlichen Vorbilder des Epiphaniefestes anzuführen.

Bemerkenswert ist, das wird leider viel zu oft übersehen, in diesem Zusammenhang die Einleitung, die Epiphanius vor der Erwähnung der verschiedenen Feste gibt, die in verschiedenen heidnischen Kulten am selben Tag wie Epiphanias gefeiert werden: „Wie viel anderes geschah und geschieht zur Begründung dieser Rechnung und ihrer Bezeugung, das will heißen, der Geburt Christi? Und in der Tat feiern die Anführer des Götzendienstes und Betrüger an vielen Orten in jener Epiphaniennacht ein sehr großes Fest – auf diese Art gezwungen, einen Teil der Wahrheit zu bezeugen –, um die Götzendiener zu betrügen, die ihnen glauben, mit dem Ziel, daß die, welche auf die Täuschung hoffen, nicht die Wahrheit suchen."[195] Diese Einleitung zu den Ausführungen über die heidnischen Feste ist höchst aufschlußreich. Aus Sicht des Epiphanius handelt es sich bei den Anführern des Götzendienstes um „Betrüger", die ihre Anhänger „betrügen", die wiederum auf den „Trug" hineinfallen. Die dabei verwendeten Begriffe gehören in den juridischen Kontext, sie werden auch noch in koptischer Zeit in Verträgen verwendet, um die (rechtlich relevante) Täuschung zu beschreiben[196]. Bereits diese grundsätzliche Sicht der nichtchristlichen Kulte wirft die Frage auf, ob bei dieser Voraussetzung überhaupt an eine reine Übernahme oder Parallelbildung gedacht werden kann. Gerade weil Epiphanius heidnische Kulte als „Lug und Trug" betrachtet, muß die Übernahme bzw. Parallelbildung eines Festes eindeutig bewiesen werden. Hierfür spricht auch, daß aus Sicht des Epiphanius ein zufälliges Zusammentreffen von heidnischen und christlichen Feiern gegeben ist

---

[193] Vgl. auch MOHRMANN, Epiphania, 260; DANIÉLOU, Origines, 80; LECLERCQ, Art. Nativité, 918; TALLEY, Origins, 123; HOLL, Ursprung, 151–152.

[194] Vgl. F. KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. 1. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894, 292.

[195] Vgl. Epiph. *haer*. 51,22,8 (GCS II,285,6–11, Holl/Dummer): πόσα τε ἄλλα εἰς τὴν τούτου τοῦ λόγου ὑπόθεσίν τε καὶ μαρτυρίαν, φημὶ δὲ τῆς τοῦ Χριστοῦ γεννήσεως, γέγονέν τε καὶ γίνεται. καὶ γὰρ καὶ μέρος τι τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι ὁμολογεῖν οἱ τῆς τῶν εἰδώλων θρησκείας ἀρχηγέται καὶ ἀπατηλοὶ εἰς τὸ ἐξαπατῆσαι τοὺς πεισθέντας αὐτοῖς εἰδωλολάτρας ἐν πολλοῖς τόποις ἑορτὴν μεγίστην ἄγουσιν ἐν αὐτῇ τῇ νυκτὶ τῶν Ἐπιφανείων, εἰς τὸ ἐπὶ τῇ πλάνῃ ἐλπίσαντας μὴ ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν. Vgl. die Übersetzung von WILLIAMS, Panarion, 50–51: „And how many other things have been done and are being done because of, and in testimony to this calculation, I mean of Christ's birth. Indeed, those who guilefully preside over the cult of idols are obliged to confess a part of the truth, and in many places deceitfully celebrate a very great festival on the very night of the Epiphany, to deceive the idolaters who believe them into hoping in the imposture and not seeking the truth."

[196] Vgl. H. FÖRSTER, Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten, TU 148, Berlin 2002, *s. v.*

– „auf diese Art sind sie gezwungen, einen Teil der Wahrheit zu bezeugen“[197]. Insofern ist die Frage zu stellen, ob Epiphanius hier nicht letztlich den Weg der altchristlichen Apologeten geht und den Versuch unternimmt, bei Darstellung der offensichtlichen Abwegigkeit des Kultes den „Funken an Wahrheit“ herauszuarbeiten, der sich in diesen Feiern belegen läßt[198]. Aufgrund dieser Einleitung wird offensichtlich, was Epiphanius mit der Erwähnung bezweckt. Die heidnischen Feiern weisen auf das christliche Fest hin, sie waren seiner Meinung nach jedoch nicht Anlaß dafür, daß man das christliche Fest einführte. Und hier dürfte der Bischof von Salamis denn auch zumindest zu Teilen Recht haben, immerhin wäre sonst nicht erklärbar, warum eben nur diese und nicht auch alle anderen heidnischen Göttergeburtstage, derer es sehr viele im vierten Jahrhundert gab, ein christliches Parallelfest mit dem entsprechenden Inhalt hervorprovoziert haben. Auch ist erstaunlich, daß ein Fest mit einem sehr starken lokalen Bezug eine derart rasche und begeisterte Aufnahme und Verbreitung in der Kirche fand. Bereits gegen Ende des 4. bzw. Anfang des 5. Jahrhunderts ist die Feier von Epiphanias Kennzeichen der Gemeinschaft mit anderen Kirchen[199]. Aus diesem Grund wird man ganz offensichtlich schwerwiegende binnenchristliche Motive vermuten dürfen, die zur Entstehung und Verbreitung des östlichen Geburtsfestes Jesu beigetragen haben – wenn sie nicht überhaupt der Anlaß für eine Einführung von Epiphanias waren. Andernfalls wäre die rasante Verbreitung nur durch eine extreme Popularität der entsprechenden Parallelfeste im römischen Reich zu erklären. Und dies scheint nicht der Fall zu sein.

1. Das alexandrinische Aionsfest und andere Geburtsfeste

Um nun noch einmal die verschiedenen Feste, die in diesem Zusammenhang erwähnt werden, aufzulisten, sei mit dem ersten Fest begonnen, das Epiphanius erwähnt, dem alexandrinischen Aionsfest[200]. Die angebliche Bedeutung des Festes für die christliche Feier wird in der Wissenschaft wie folgt gesehen: „Entscheidenden Einfluß hat ferner in einer Zeit, die wir historisch nicht fixieren können, die jedoch sehr früh liegen muß, die Auseinandersetzung mit einem populären alexandrinischen Stadtfest gehabt. Nach Epiphan. haer. 51,22,10 wurde in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar (11. Tybi) die Geburt des Gottes Aion aus der Jungfrau gefeiert, indem Fackelträger aus einem unterirdischen Heiligtum ein hölzernes auf einer Bahre sitzendes Kultbild in der Art einer Anodos hervorholten u(nd), nachdem sie es siebenmal unter Musik u. Hymnengesang um den mittelsten Tempel herumgeführt hatten…, wieder zurückbrachten.“[201]

---

[197] Vgl. auch Rahner, Mysterium, 182: „Man hat weiterhin, wohl nicht ganz mit Unrecht, darauf hingewiesen, daß Epiphanius in seinem Bestreben, die ‚dämonische Nachäffung‘ des christlichen Mysteriums durch die heidnische Feier deutlicher zu machen, den liturgischen Festinhalt unbewußt an die christlichen Formen des Epiphaniefestes, das zu seiner Zeit das einzige Geburtsfest Christi war, angeglichen habe.“

[198] Engberding, 25. Dezember, 41 Anm. 53: „Der Ton ist durchaus mißbilligend. Wer hier einen Hinweis auf religionsgeschichtliche Parallelen entdecken möchte, hat den Zusammenhang ganz und gar verkannt.“

[199] Es sei nur auf die entsprechende Argumentation des Augustinus verwiesen.

[200] Siehe hierzu auch H. Sasse, Art. Aion, RAC 1, 1950, 193–204, hier besonders 196.

[201] Pax, Art. Epiphanie, 903; vgl. Merkelbach, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 55: „Der Zusammenhang des christlichen Epiphanienfestes mit dem alexandrinischen Aionfest ist allgemein anerkannt.“ So auch Brashear, Art. Horos, 489: „Weithin anerkannt sind auch die Ursprünge des wohl Ende 3./Anfang 4. Jh. eingeführten christl. Epiphaniefestes des 6. I. im alexandrinischen Aion-Fest. In beiden Fällen wurde die Geburt eines Kindes von einer Jungfrau

Dieses Aionsfest ist Gegenstand verschiedener Spekulationen[202]. Nach Merkelbach ist dieser Gott mit anderen griechischen und ägyptischen Göttern identisch: „Und nun verwandelte sich nicht nur in Ägypten, sondern auch in Andros am 6. Januar Wasser in Wein, im Tempel des Dionysos. Die Insel gehörte längere Zeit zum Reich der Ptolemäer und hat starken Einfluß von Ägypten erfahren; so hat man dort einen großen hexametrischen Isishymnus gefunden. Von allen Seiten her bestätigt sich, daß Aion, Horos, Sarapis, Dionysos nur verschiedene Namen desselben Gottes waren."[203] Aus einem einzigen auf der Insel gefundenen Isishymnus und der Tatsache, daß die Insel einige Zeit Teil des Ptolemäerreiches gewesen wäre, zu folgern, daß auch dort Dionysos mit Sarapis, Horos und Aion identifiziert worden sei, mag einem modernen Verständnis des römischen Synkretismus entsprechen[204], für einen tatsächlichen Beweis würde man sich weitere Indizien wünschen. Sicher scheint, daß das beliebte Aionsfest ein synkretistisches, auf Alexandria beschränktes Fest ist, fraglich muß bleiben, ob der Dionysos der Insel Andros tatsächlich auch dort mit Aion oder Horos identifiziert wurde[205]. Für die Richtigkeit der Hypothese

---

gefeiert, einmal die Geburt des Aion-H., des Sonnengottes, durch die Jungfrau Isis-Kore, einmal die Geburt des Christuskindes, des wahren Sol Salutis, durch die Jungfrau Maria." Siehe auch BOTTE, Origines, 82: „Elle (d. i. Epiphanias) s'oppose, comme la Noël en Occident, à une fête païenne. Cette fête était celle de la naissance d'un dieu, – qu'il s'agisse de l'Aion, de Dionysos, d'Osiris ou d'un autre, – identifié avec le soleil et celle paraît être en rapport avec un ancienne date du solstice d'hiver." Vgl. auch E. NORDEN, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, SBW 3, Leipzig 1924, 28; MEYER, Weihnachtsfest, 14, nimmt an, daß letztlich bereits ein Fest des Dionysos den Anstoß zur Einführung des gnostischen Tauffestes gegeben hat, das Clemens von Alexandrien bezeugt; siehe auch H. GRESSMANN, Das Weihnachts-Evangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914, 36: „Welche Götter hinter Kore und Aion stehen, läßt sich nicht entscheiden … Zu Grunde liegt wohl das Geburtsfest eines ägyptischen Gottes; man denkt zunächst an Horus, das Kind der Isis. Aber die Namen Kore und Aion sind nicht ägyptisch. Es handelt sich demnach um heidnischen Synkretismus."

[202] Die Überlegungen von MERRAS, Epiphany, 12, scheinen nicht den Kern dieser Feier zu treffen: „Epiphanius informs us about this celebration held by the Gnostics on January 5/6, known as the festival of Aion, *Coreum*."

[203] MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 49–50.

[204] Vgl. hiergegen jedoch HOLL, Ursprung, 149: „Beide Stellen lehren übereinstimmend, daß der Αἰών weder mit Osiris noch mit einem anderen Gott zusammengeworfen werden darf. Denn wenn im ersten Fall gesagt wird, daß Epiphanius sich nicht nur auf die Osiris-, sondern auch auf die Aionmysterien verstand und zum Ueberfluß noch der Αἰών selbst Gott genannt wird, so ist doch so deutlich wie nur irgend möglich ausgesprochen, daß der Αἰών eine selbständige Gottheit neben Osiris war und seine besondere Verehrung genoß." Siehe hierzu allerdings auch MEYER, Weihnachtsfest, 21, der Aion mit Dionysos identifiziert; dies behauptet auch R. H. BAINTON, The Origins of Epiphany, in: R. H. BAINTON (Hg.), The Collected Papers in Church History. Series I: Early and Medieval Christianity, Boston 1962, 22–38, hier 24; nach GRESSMANN, Weihnachts-Evangelium, 36, handelt es sich bei der Feier im Koreion um einen heidnischen Synkretismus, er vermutet Bezüge zu Isis und Osiris; vgl. auch USENER, Weihnachtsfest, 28–29; siehe auch RAHNER, Mysterium, 183: „Ob es sich bei dieser Kultgestalt um einen Dionysos-Aion handelt…, oder ob man eher an Osiris oder Harpokrates-Horus denken solle, das ist für diese späte Zeit hellenistischer Göttermischung, die alle irgendwie auf eine solare Gottgestalt hinausgehen, nicht allzu belangreich. Wir wissen, daß der Aion damals oft mit Helios gleichgestellt wurde, und dieser wiederum mit Dionysos."

[205] In ähnliche Richtung geht die Kritik von TALLEY, Origins, 116–117, an einer möglichen Überbewertung dieser Belege: „However, since the phenomena cited by Pliny and other classical authors are not encountered just on January 6 (or even January 5), there seems no reason to leap from such generous flowing of wine to the utterly unsupported hypothesis of a

bleibt Merkelbach die Beweise schuldig. Allerdings stellt sich die Frage, ob ein derartiges Fest ein christliches Fest überhaupt ursächlich beeinflussen kann, wenn man sich das oben dargelegte Verhältnis zwischen Athanasius und den Melitianern vor Augen hält. Vieles scheint darauf hinzudeuten, daß wohl zuerst ein Bedürfnis der christlichen Bevölkerung gegeben sein muß, damit ein bestimmtes Fest auch tatsächlich gefeiert wird.

Holl hat darauf hingewiesen, daß es sich bei dem von Epiphanius beschriebenen Fest um ein heidnisches Fest handelt, bei dem sich keine gnostischen Einflüsse nachweisen lassen. Er erwägt die Möglichkeit, daß Epiphanius einem Irrtum anheimgefallen sein könnte. Immerhin kann man unter Hinweis auf den sogenannten Kalender des Antiochos beweisen, daß für Ägypten der 25.12. der Tag der Wintersonnenwende war[206]. Nach Macrobius[207] findet an diesem Tag eine Feier statt, die große Ähnlichkeit zur Feier aufweist, die Epiphanius beschreibt. Holl bemerkt hierzu: „Nimmt man noch die Mitteilung des Macrobius hinzu… so hat man eine ägyptische Feier der Wintersonnenwende am 25. Dezember vor sich, die der bei Epiphanius beschriebenen in der Tat recht ähnlich sieht.“[208] Nach genauer Abwägung der Argumente votiert er jedoch dafür, daß es sich um zwei verschiedene Feste handelt[209].

Das Aionsfest ist nicht die einzige heidnische Feier, die von Epiphanius als Parallele des Epiphaniefestes erwähnt wird. Nach ihm gab es auch in Petra[210], der ehemaligen Hauptstadt des Nabatäerreiches, einen Kult, in dem eine Jungfrau den Dusares am selben Tag gebar. Dies finde auch in Elusa[211] statt[212]. Aus den Angaben des Epiphanius kann

---

universally observed festival of Dionysus on January 6 as a pre-Christian foundation for the feast of the Epiphany.“

[206] Vgl. F. Boll, Griechische Kalender. I. Das Kalendarium des Antiochos, SHAW.PH 1, Heidelberg 1910 Abh. 16, 16; dort findet sich für den 25.12. der Vermerk: ἡλίου γενέθλιον· αὔξει φῶς; bereits Boll weist auf die Probleme der Zuweisung dieses Textes an den Autor Antiochos hin; vgl. hierzu auch Walraff, Christus, 176.

[207] Macrobius *Sat.* I 18,10 (BSGRT 1219–22, Willis): *Hae autem aetatum diversitates ad solem referuntur, ut parvulus videatur hiemali solstitio, qualem Aegyptii proferunt ex adyto die certa, quod tunc brevissimo die veluti parvus et infans videatur*. „Die Unterschiede der Jahreszeiten aber werden auf die Sonne bezogen, so daß die winterliche Sonnenwende wie ein kleines Kind erscheint, welches die Ägypter an einem festen Tag aus dem Adytum hervortragen, weil sie dann aufgrund des kürzesten Tages wie ein Kind und Neugeborenes erscheint.“

[208] Vgl. Holl, Ursprung, 145–146.

[209] Holl, Ursprung, 147: „In unserm Fall aber ist ein Irrtum über den Tag durch die Form, in der er berichtet, so gut wie ausgeschlossen.“ Dagegen jedoch Rahner, Mysterium, 183: „Hier handelt es sich doch sichtlich um das gleiche Fest, wenngleich Macrobius es auf den Tag des Wintersolstitiums verlegt, also auf den 25. Dezember.“

[210] Zu Petra, der Hauptstadt des nabatäischen Reiches vgl. T. Leisten, Art. Petra, DNP 9, 2000, 665–669.

[211] Vgl. zu diesem Ort im Norden von Arabien Benzinger, Art. Elusa 1, RECA 5/2, 1905, 2457.

[212] Vgl. Epiph. *haer.* 51,22,11 (GCS II,286,7–287,3, Holl/Dummer): τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει (μητρόπολις δέ ἐστι τῆς Ἀραβίας, ἥτις ἐστὶν Ἐδὼμ ἡ ἐν ταῖς γραφαῖς γεγραμμένη) ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλείῳ οὕτως γίνεται, καὶ Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσι τὴν παρθένον, καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χααμοῦ τουτέστιν Κόρην εἴτ᾽ οὖν παρθένον καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην τουτέστιν μονογενῆ τοῦ δεσπότου. τοῦτο δὲ καὶ ἐν Ἐλούσῃ γίνεται τῇ πόλει κατ᾽ ἐκείνην τὴν νύκτα, ὡς ἐκεῖ ἐν τῇ Πέτρᾳ καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ. „Dieses findet auch in der Stadt Petra (sie ist aber Hauptstadt von Arabia; diese ist Edom, das in den Schriften erwähnt ist) in dem dortigen Tempel so statt, und in arabischer Sprache singen sie der Jungfrau, indem sie diese auf Arabisch Chaamu nennen – das ist Kore, oder auch Jungfrau – den

man sogar versuchen, eine Verbreitungslinie des ägyptischen Gottes zu konstruieren[213]. Fraglich muß bleiben, ob die von Epiphanius gelieferten Nachrichten diese Deutung zulassen[214].

2. Der Ritus des Wasserschöpfens

Neben den Geburtsfesten sind noch weitere Riten zu erwähnen, von denen Epiphanius Kunde gibt. „Zudem wurde am gleichen Tage in feierlicher Weise Nilwasser geschöpft, das man zu Hause aufbewahrte (Epiphan. haer. 51, 30, 3), u. Epiphanios berichtet, daß im Nil auch einmal Wein geflossen sei. Es handelt sich hierbei um den Kult des synkretistischen, mit Dionysos identifizierten Gottes Osiris, dessen E(piphanie) zu Beginn u(nd) am Ende der Überschwemmungszeit gefeiert wurde."[215] Diese Schlußfolgerung, die Pax aus den Ausführungen des Epiphanios zieht, der tatsächlich von dem Schöpfen des Wassers[216] und von der Verwandlung des Nilwassers in Wein spricht, ist allerdings interessant. Ein ganzes Stück weiter vorne bemerkt Epiphanius, daß die Verwandlung des Wassers in Wein am 11. Tybi das Sinnbild der Hochzeit zu Kana sei, die nach seiner Meinung exakt am 30. Jahrestag seiner Geburt als sein erstes Wunder stattfand[217], und daß deswegen verschiedene Flüsse an diesem Tag Wein führen[218]. Daran fügt er an, daß viele dies bezüglich des Nils bezeugen[219], und verknüpft dies tatsächlich mit einem Ritus des Wasserschöpfens am 6. Januar. Allerdings sollte bereits nachdenklich machen, daß Epiphanius dabei nicht nur den ägyptischen Brauch erwähnt, sondern diesen auch noch

---

von ihr Geborenen nennen sie Dusares, das ist ‚Einziggeborener des Herrn'. Das geschieht auch in der Stadt Elusa in jener Nacht, wie dort in Petra und in Alexandria."

[213] Vgl. GRESSMANN, Weihnachts-Evangelium, 37: „Damit ist der Weg beschrieben, den die Geburtsfeier des ägyptischen Gottes gezogen sein könnte: von Alexandrien über Petra nach Elusa."

[214] Vgl. MEYER, Weihnachtsfest, 19–20: „Aus einem Felsenidol ist dieser Dusares mit aufsteigender Kultur ein Gott der Fruchtbarkeit und der segenspendenden Sonne geworden und konnte darum, als man griechische Art annehmen wollte, dem Dionysos gleich gesetzt werden; wie dieser wird er mit Weintraube und Weinkelter dargestellt, und während sonst sein Festtag in den Sommer fiel (in Soada, das man nach ihm Dionysias nannte, auf den 30. Lôos d. i. 18. August), feierte man ihn in Petra im 4. Jahrhundert am Dionysostag, in der Nacht auf den 6. Januar." Der einzige Beleg, den Meyer hierfür anführt, ist die Stelle bei Epiphanius; vgl. allerdings HOLL, Ursprung, 146, zu dieser Frage: „Hr. Cumont hat nun bereits Belege dafür gesammelt, daß tatsächlich in Syrien und Arabien die Geburt des Sonnengottes aus einer Παρθένος, der *Viro caelestis*, begangen wurde. Wiederum kommt man aber auf den 25. Dezember." Siehe allerdings auch BOTTE, Origines, 69–70: „D'autre part, S. Épiphane dit clairement et avec insistance que la cérémonie qu'il décrit en détail avait lieu la nuit même de la naissance du Christ, c'est-à-dire celle du 5 au 6 janvier, à Alexandrie, Petra, Elousa et d'autres lieux. Nous avons donc un témoignage forme nous affirmant l'existence de solennités païennes à la date du 6 janvier."

[215] PAX, Art. Epiphanie, 904.

[216] Vgl. auch COQUIN, Origines, 167 Anm. 60: „Épiphane a déformé la tradition égyptienne: en réalité on buvait du vin et de la bière pour célébrer le changement de couleur des eaux du Nil au moment de la crue."

[217] Vgl. Epiph. *haer.* 51,16,8 (GCS II,272,5–273,1, Holl/Dummer).

[218] Vgl. Epiph. *haer*. 51,29,7–51,30,2 (GCS II,301,3–14, Holl/Dummer).

[219] Die von MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 17 Anm. 24, angeführte Stelle bezieht sich jedoch eindeutig auf die Farbe des Wassers zur Zeit des Dammdurchstichs, d. h. auf einen mehrere Monate vor dem Januar liegenden Termin.

als einen in „vielen anderen Ländern“ geübten Brauch bezeichnet[220]. Gerade deswegen stellt sich natürlich die Frage, was Epiphanius genau meint, wenn er berichtet, daß am 11. Tybi in Ägypten Wasser geschöpft und aufbewahrt wird. Hierfür kann man natürlich als religionsgeschichtliche Parallele das altägyptisch bezeugte Wasserschöpfen anläßlich des Hochwassers anführen[221]. Aus dem elften nachchristlichen Jahrhundert wird berichtet, daß eine Feier, zu der ein Bad im Nil gehörte, in der Nacht auf den 6. Januar volksfestähnlichen Charakter hatte. An dieser Feier scheinen neben Christen auch Muslime teilgenommen zu haben[222]. Allerdings wird man fragen müssen, ob eine Quelle des 11. Jahrhunderts tatsächlich viel über die Gründe für die Einführung von Epiphanias im 4. Jahrhundert zu berichten vermag.

Was die Feier der Wasserweihe am Tag des Epiphaniefestes angeht, so ist für Jerusalem eine derartige durch den Pilger aus Piacenza für das sechste Jahrhundert belegt[223]. Daß deswegen an ein Weiterleben vorchristlicher Wurzeln gedacht werden muß, läßt sich jedoch nicht zwingend beweisen[224]. Allerdings wäre zu überlegen, ob die starke Betonung des christlichen Wasserritus an diesem Tag aus dem Heiligen Lande stammen könnte. Immerhin waren die Feiern am Jordan Anlaß dafür, wie der Pilger aus Piacenza berichtet, daß Schiffer an diesem Tag Wasser aus dem Jordan schöpften in der Hoffnung, daß dies zu einer gedeihlichen Fahrt beitrüge. Dies ist allerdings eine spätere Entwicklung im Heiligen Land, die wohl mit der wahrscheinlich nachträglichen Einführung des Taufthemas am 6. Januar verbunden ist. Und so ist nicht auszuschließen, daß die exzessiven

---

[220] Nachdem er nochmals betont, daß Christi Geburt tatsächlich am 6. Januar stattfand, führt Epiphanius das Wunder der Hochzeit zu Kana an, das sich am Jahrestag der Geburt Jesu ereignet haben soll und durch Wunder in verschiedenen Flüssen, die sich von Wasser in Wein verwandeln, bezeugt wird. Danach führt er aus (Epiph. *haer*. 51,30,3 [GCS II,301,14–15, Holl/Dummer]): πολλοὶ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ περὶ τοῦ Νείλου τοῦτο μαρτυροῦσι. διόπερ ἐν τῇ ἑνδεκάτῃ τοῦ Τυβὶ κατ᾽ Αἰγυπτίους πάντες ὑδρεύονται ὕδωρ καὶ ἀποτιθέασιν ἐν αὐτῇ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν πολλαῖς πατρίσιν. „Viele aber bezeugen dies auch in Ägypten bezüglich des Nils. Deswegen schöpfen alle bei den Ägyptern am elften Tybi Wasser und bewahren es auf, und zwar sowohl in Ägypten wie auch in vielen anderen Ländern.“ Vgl. auch Hermann, Nil, 49: „Gleichgültig, ob das Fest als solches nun eine wesentlich ägyptische Wurzel gehabt hat, oder ob es mit einem ägyptischen Fest nur zufällig zusammenfiel – es wurde zumindest in Ägypten mit ererbten, selbst Analphabeten verständlichen Landesbräuchen begangen.“ Vgl. zu dieser Stelle bei Epiphanius auch F. J. Dölger, Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer und einem Christen des vierten Jahrhunderts nach Firmicus Maternus, AuC 5, ^{2}1974, 153–187, hier 168; siehe auch Meyer, Weihnachtsfest, 17: „Man sieht deutlich, wie Christus hier an Stelle des Dionysos getreten ist; zugleich dürfte auch klar werden, daß die Erzählung von der Hochzeit zu Kana selbst eine Übertragung eines Dionysoswunders auf Christus ist.“ Siehe hierzu auch Lemarié, Manifestation, 40–41.

[221] Vgl. Merkelbach, Isis, 108: „Man schöpfte das frische, heilige Wasser aus dem Fluß und trank es. Im Nilhymnus des Cheti heißt es: ‚Man trinkt Wasser; jedes Auge ist auf ihn (den Nil) gerichtet.‘“

[222] Vgl. hierzu Coquin, Origines, 165–166.

[223] Vgl. Anton. 11 (CChr.SL 175 Itineraria,135, Franceschini/Weber); siehe auch B. Kranemann, Art. Wasser. III. Liturgisch, LThK Bd. 10, ^{3}2001, 986–988.

[224] Dagegen jedoch Hermann, Nil, 49–50: „Wenn diese Nilbegehungen bei den Christen mit der Erinnerung an Jesu Taufe allerdings einen nur ihnen verständlichen Hintersinn hatten, so spricht die fehlende Ausschließung der Nichtchristen anderseits dafür, daß hier zugleich ein zeitloser Brauch vorchristlicher Jahrhunderte weiterlebte.“

Wasserriten, die für das 11. Jahrhundert aus Ägypten berichtet werden, möglicherweise erst lange nach der Einführung von Epiphanias in Ägypten entstanden sind.

Unbestritten ist, daß Sedimente zur Farbveränderung des Nils führen. Das regelmäßige Hochwasser des Nils, das normalerweise um den 19. Juli – mit dem Sichtbarwerden des Sothis (Sirius) am ägyptischen Sternenhimmel – beginnt, bringt derartige farbige Sedimente mit sich[225]. Doch selbst bei einem langanhaltenden Hochwasser ist nicht damit zu rechnen, daß dieses noch im Monat Tybi anhält[226]. Insofern stellt sich natürlich die Frage, was es mit dieser angeblichen Farbveränderung des Nils im Januar (!) auf sich hat[227], wenn man nicht Epiphanius unterstellen will, daß er hier eine klassische Argumentation der Kirchenväter verwendet, die alles auf Christus zu beziehen sucht. Daß dabei auch die Saturnalien als angebliches Sonnwendfest herangezogen werden, paßt eigentlich sehr gut zu diesem Vorhaben des Epiphanius. Nachdem sich jedoch kein Hochwasser des Nils für den Januar – und auch nicht das Ende eines langanhaltenden Hochwassers[228] – nachweisen läßt, ist dies der Schluß, zu dem man sich bei objektiver Betrachtung dieser Angaben des Epiphanius genötigt sieht. Allerdings kann man natürlich versuchen, unter Verweis auf das ägyptische Annus vagus eine Verschiebung der Termine anzunehmen, wie dies zum Beispiel Martin tut[229]. Immerhin müßte dafür das Annus vagus zur Verschiebung der Termine um rund ein halbes Jahr geführt haben[230]. Zu dieser Hypothese kann man bemerken, daß der 6. Januar des julianischen Kalenders dem 11. Tybi des im Jahr 30 v. Chr. durch die Römer fixierten Wandeljahres[231] entspricht. Nach dem unter Ptolemaios III. Euergetes vorgenommenen Reformversuch im Jahr 238 v. Chr. wäre dies der 17. Hatyr

---

[225] Allerdings wird von MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 21f, dieses Hochwasser mit einem Fest des heiligen Josef verbunden. Dies scheint abwegig.

[226] BAGNALL, Egypt, 21: „Inundation… corresponded approximately to the Egyptian months Mesore to Hathyr, or late July to late November; winter to the period from Choiak to Phamenoth, or late November to late March; and harvest to Parmouthi through Epeiph, or late March to late July. "

[227] COQUIN, Origines, 166, erwähnt selbst diesen Einwand: „On objectera que la fête de la crue était fixée au 1er Tot (primitivement 19 juillet, puis 29 août à partir de la conquête d'Auguste), tandis qu'au début de janvier le Nil est au plus bas.“

[228] Vgl. hierzu jedoch HARTKE, Weihnachtsfest, 34: „Feierliches Wasserschöpfen geschah nicht nur am Geburtstage des Osiris zu Beginn der Überschwemmungszeit, sondern nach Epiphanios haer. 51,30,3 auch am 11. Tybi = 6. Januar, d. h. am Ende der Überschwemmungszeit.“ Epiphanius erwähnt mit keinem Wort, daß es sich um das Ende der Überschwemmungszeit gehandelt hätte. Auch läßt sich dies durch die Quellen in keiner Weise belegen.

[229] Vgl. MARTIN, Athanase, 175: „En totale contradiction avec la tradition égyptienne par son exclusion systématique du baptême de Jésus du contenu de la fête, ce passage de l'évêque de Salamine a été mis en relation avec certains rites utilisés lors des fêtes de la crue du Nil… Le miracle de l'eau changé en vin à Cana a pris une signification particulière pour les chrétiens d'Egypte qui ont pu l'associer au changement de couleur des eaux au moment de la crue, plusieurs mois auparavant.“

[230] MARTIN, Athanase, 175 Anm. 231: „Ces fêtes s'etálaient de payni (juin) à tybi (janvier) en raison du décalage entre le calendrier religieux et civil et l'année solaire réelle.“ Für einen ähnlichen Gedanken vgl. auch COQUIN, Origines, 167: „Épiphane lui-même témoigne de ce déplacement des fêtes de la crue du Nil quand il parle du changement de l'eau du fleuve en vin, et des Égyptiens qui vont faire provision d'eau du Nil, car ce rite accompagnait la fête de la crue.“

[231] Zum ägyptischen Wandeljahr vgl. auch E. J. BICKERMANN, Chronology of the Ancient World, London 1968, 40–43.

(13. Oktober) gewesen[232]. Nachdem aber die Nilschwelle eigentlich unabhängig von dem Kalender mit dem helikalischen Aufgang des Sirius am 19. Juli zusammenfällt, stellt sich natürlich die Frage, warum eine Kalenderdifferenz von 43 Tagen (das ist die Differenz vom Idealjahr der mit dem 19. Juni beginnenden Sothisperiode zur Fixierung unter den Römern) zu einer Verschiebung von Festen um rund ein halbes Jahr führen soll. Dies scheint nicht wirklich überzeugend. Auch scheint zwischen der Hochzeit zu Kana und der Taufe Jesu als Festinhalt von Epiphanie kein Zusammenhang zu bestehen. Sonst hätte Epiphanius ja diesen Festinhalt kennen müssen, da er die Hochzeit zu Kana erwähnt[233].

Gleichzeitig muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden, daß staatlicherseits tatsächlich in den Nilkult eingegriffen wurde. So ließ, wie der Historiker Sokrates berichtet[234], bereits Konstantin der Große die sogenannte Nilelle aus dem Heiligtum der Sarapis in eine christliche Kirche schaffen[235]. „Die alljährliche öffentliche Überführung dieses praktisch wie kultisch wichtigsten Teils in das höchste Ortsheiligtum, womit die Nilfeierlichkeiten ihren Abschluß fanden, bot Kaiser Konstantin die Gelegenheit zum Zugriff. Die gleiche Gepflogenheit veranlaßte auch Kaiser Julian, welcher die Nilbräuche wieder eingeführt hatte, im J. 362 die Nilelle anstatt in eine Kirche wiederum wie einst in das Sarapeion bringen zu lassen."[236] Die Gottheit bewirkt das Ansteigen des Wassers, so die Vorstellung der ägyptischen Bevölkerung, die nicht dem Christentum angehörte. Und so nimmt es nicht wunder, daß blankes Entsetzen herrschte, als im Jahr 392 eine aufgebrachte Menschenmenge das Kultbild des Sarapis vernichtete. Rufin berichtet in seiner Kirchengeschichte davon, daß die ägyptische Bevölkerung befürchtete, Sarapis würde wegen dieses Frevels die jährliche Nilflut nicht herbeiführen. Doch es kam anders, eine sehr hohe Flut kam, und es wurde Brauch, die Nilelle zum Herrn der Gewässer in die Kirche zu tragen. Nach dem Historiker hat Kaiser Theodosius die Hände zum Himmel

---

[232] Vgl. hierzu MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 9 f.

[233] Dagegen jedoch DANIÉLOU, Origines, 84, der bezüglich des Epiphaniefestes bemerkt: „Quand cette fête devient seulement celle du baptême, elle prend quelque chose du sens religieux de manifestation de la divinité. C'est alors qu'elle s'annexe le miracle de Cana." Gegen diese Auffassung spricht auch, daß bei weitem nicht in all den Gebieten, in denen das Epiphaniefest als Festinhalt die Taufe Jesu hat, auch die Hochzeit zu Kana als zusätzliches Thema des Festes belegt ist.

[234] Diese Angaben sind sehr glaubwürdig; Sokrates bezeichnet die 390 aus Alexandrien geflohenen Historiker Helladius und Ammonius als seine Lehrer; er wird also neben den von ihm benutzten Quellen auch durch seine Lehrer über die Situation in Ägypten sehr gut unterrichtet gewesen sein, und ein Eingriff in die ägyptischen Kulte, wie er von Konstantin vorgenommen worden war, wird entsprechend im Gedächtnis geblieben sein; vgl. hierzu J. ULRICH, Art. Sokrates, LACL [3]2002, 646–647, hier 646: „Die Eigentümlichkeit der Darstellung des S. besteht in einer (z. T. durch den Auftraggeber erzwungenen) bemerkenswert kritischen Haltung gegenüber den Quellen… Urkunden und Dokumente gibt S. lieber wörtlich als im Referat wieder. Kritisch vergleicht er die Quellen, spürt Widersprüche auf."

[235] Vgl. hierzu Socr. *h.e.* 1,18,2 (GCS N. F. 1,58,2–5, Hansen): Λεγόντων δὲ τῶν Ἑλλήνων, ὡς ἄρα ὁ Σάραπις εἴη ὁ τὸν Νεῖλον ἀνάγων ἐπὶ ἀρδείᾳ τῆς Αἰγύπτου, τῷ τὸν πῆχυν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Σαράπιδος κομίζεσθαι, αὐτὸς εἰς τὴν ἐκκλησίαν Ἀλεξανδρέων τὸν πῆχυν μετατιθέναι ἐκέλευσε. „Während die Griechen sagen, daß Sarapis es wäre, der den Nil zum Mannesalter Ägyptens heraufführt (d. i. die Flut des Nils hervorruft) dadurch, daß die Elle in das Heiligtum des Sarapis gebracht wird, befahl er selbst, daß die Elle in die Kirche der Alexandriner überführt werde." Siehe hierzu auch MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 16. Für weitere Belege bei anderen Kirchenhistorikern vgl. HERMANN, Nil, 33, Anm. 23.

[236] Vgl. HERMANN, Nil, 34.

erhoben, als er die Nachricht erhielt, und Gott im Gebet gedankt, daß der „alte Aberglaube“ in Alexandrien durch diese Geschehnisse ausgelöscht worden sei[237]. Dieser hat allerdings noch ein Weilchen in Ägypten weitergelebt[238]. Bei diesen Ereignissen scheint Inkulturation anderen Gesetzen zu folgen: Es kommt nicht einfach zu einer Übernahme eines heidnischen Brauchs, der als Verbindung von entsprechenden religiösen Riten und Handlungen Einfluß auf ein als numinos erlebtes Geschehen ausüben soll. Vielmehr wird dieser Brauch – gegebenenfalls auch gewaltsam – durch einen christlichen Akt, der in bewußter und eindeutiger Ablehnung des heidnischen Brauches steht, ersetzt. Um so erstaunlicher ist doch, daß keinerlei derartige Kämpfe um das Epiphaniefest und seine heidnischen Vorläufer bekannt sind und derartiges auch keinen Niederschlag in den Texten der Kirchenväter hinterlassen hat. Und die hier erwähnten Ereignisse lassen sich nicht mit dem Epiphaniefest in Verbindung bringen, da die Nilschwelle sicherlich nicht am 6. Januar ihren Höhepunkt in Alexandrien erreichte. Allerdings sieht man hier auch, daß die Nilschwelle die Menschen damals sehr bewegte, daß aber auch ein kaiserliches Verbot nicht sofort zu einem völligen Ende des entsprechenden Kultes führte. Anders ist nicht erklärbar, woher Julian die Nilpriester, deren Kult ja durch Konstantin unterbunden worden war, nahm, die unter ihm die Nilelle wieder verwalteten. Gerade dieses Konkurrenzverhältnis legt es nahe, die Hypothese einer einfachen Übernahme der entsprechenden Feste Abstand differenzierter zu betrachten. Andernfalls hätten die Heiden wohl wirklich Grund, sich über die ägyptischen Christen lustig zu machen – und die verschiedenen christlichen Gruppierungen in Ägypten hätten den Anhängern des entsprechenden Festes sehr leicht den Vorwurf machen können, einfach nur heidnische Elemente ins Christentum zu übernehmen.

Man muß also festhalten, daß Epiphanius hier nicht so sehr einen Beitrag zu den Ursprüngen des Epiphaniefestes liefern möchte, sondern vielmehr das Bedürfnis hat, ihm bekannte Parallelen aufzuführen, die aus seiner Sicht gezwungenermaßen einen Teil der Wahrheit bekennen. Letztlich verfolgt er ein ähnliches Ziel wie Paulus am Areopag, der den Athenern beweist, daß sie schon immer das Christentum gesucht haben, daß ihre Götter auf das Christentum und auf den einen Herrn der Kirche hinweisen[239]. Gleichzeitig soll unterstellt werden, daß Epiphanius hier nicht bewußt seine Leser irreführen möchte, daß er also tatsächlich die heidnischen Feiern nur florilegienartig als verschiedene Hinweise auf den Herrn der Kirche und sein Geburtsfest sieht, ohne damit ein Abhängigkeitsverhältnis behaupten zu wollen. Die Richtigkeit dieser Annahme vorausgesetzt, wäre Epiphanius allerdings kein Zeuge für die religionsgeschichtliche Hypothese im engeren Sinn mehr. Als ein Indiz für die Richtigkeit dieser Hypothese scheint auch die vergleichsweise schlechte äußere Bezeugung dieser Feste zu sein. Und immerhin ist es die Beliebtheit und die weite Verbreitung dieser Feste, die angeblich ein christliches Parallelfest hervorprovoziert haben soll.

Das Epiphaniefest wird nach Epiphanius am dreizehnten Tag nach der Wintersonnenwende gefeiert – diese fällt nach seiner Auffassung auf den 8. Tag vor den Kalenden des

---

[237] Vgl. Ruf. *hist.* 11,30 (GCS II,2,1035,15–1036,2, Schwartz/Mommsen); siehe auch Hermann, Nil, 34.

[238] J. H. F. Dikstra, A Cult of Isis at Philae After Justinian? Reconsidering *P.Cair.Masp.* I 67004, ZPE 146, 2004, 137–154, hier 154: „*P.Cair.Masp.* I 67004 may indicate that all was not over yet then and that, in 567 AD, Blemmyes were still worshipping Isis, whatever the form in so doing may have been. At Philae the cult of Isis had already declined in the fifth century, but its remembrance remained attractive to Blemmyes well into the sixth.“

[239] Vgl. Apg. 17,16–34.

Januar, d.h. auf den 25. Dezember –, die nach seinen Angaben durch die Saturnalien bei den Römern[240], bei den Ägyptern durch die Kronia und bei den Alexandrinern durch die Kikellia gefeiert wurden[241]. Diesen Abstand des Epiphaniefestes von dem heidnischen Datum der Sonnenwende deutet nach Angabe des Epiphanius Ephraem der Syrer auf Jesus und seine zwölf Jünger[242]. Gerade deswegen nimmt es wunder, wenn dann die religionsgeschichtlichen Parallelen des Epiphanius derart ernst genommen werden, scheinen doch die Riten um die Wintersonnenwende bekannter und im Volk tiefer verwurzelt[243] als die Sonderfeste am 6. Januar[244], die Epiphanius erwähnt. Insofern wäre wohl offensichtlich, daß eine religionsgeschichtliche Parallele wohl eher noch am 25.12. zu suchen wäre und Epiphanius kein religionsgeschichtliches Vorbild, sondern vielmehr typologische

---

[240] Es ist bekannt, daß die Saturnalien am 23. Dezember enden; vgl. auch nur MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 37, Anm. 42: „Epiphanios irrt, insofern die Saturnalia schon am 23. Dezember enden." Siehe auch STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 619: „Epiphanius is wrong in calling December 25, the day of the winter-solstice, Saturnalia." Sowie ferner TALLEY, Origins, 104: „Epiphanius is mistaken, of course, in identifying the winter solstice on the eighth of the kalends of January with the Saturnalia." Vgl. auch BOTTE, Origines, 62: „C'est une erreur de perspective. Les Saturnales se prolongeant jusqu'au 23 et les fêtes du solstice commençant dans la nuit du 24 au 25, cela pouvait paraître aux yeux des profanes une seule et même chose. En fait, ce sont des fêtes indépendantes l'une de l'autre. Pratiquement, pour la fête de Noël, il n'y a guère que la fête du solstice qui entre en ligne de compte."

[241] Vgl. Epiph. *haer*. 51,22,5 (GCS II,284,10–12, Holl/Dummer): ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένῃ Σατουρνάλια, παρ' Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ Ἀλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια. „Diesen Tag feiern die Heiden (Griechen ist hier ein offensichtlich abschätziger Ausdruck), ich sage aber die Verehrer von Götzenbildern, am 8. Tag vor den Kalenden des Januar, der bei den Römern Saturnalien genannt wird, bei den Ägyptern Kronia und bei den Alexandrinern Kikellia."

[242] Vgl. Epiph. *haer*. 51,22,7 (GCS II,284,18–285,6, Holl/Dummer): ὡς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραῒμ ἐμαρτύρησε τούτῳ τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι „οὕτως γὰρ ᾠκονομήθη ἡ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσία, ἡ κατὰ σάρκα γέννησις εἴτ' οὖν τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς ⟨τὸν⟩ τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπλήρου ἀριθμόν". „So bezeugt auch der bei den Syrern weise Ephräm diese Rechnung in seinen Auslegungen, wenn er spricht: ‚So fand nämlich (wörtl.: wurde eingerichtet) die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, seine Geburt im Fleische oder auch seine vollendete Menschwerdung, die Epiphaneia genannt wird, von dem Beginn der Zunahme des Lichtes mit einem Abstand von dreizehn Tagen statt. Es war nämlich nötig, daß dies zum Vorbild werde der Zahl unseres Herrn Jesu Christi und seiner zwölf Jünger, die zusammen die Zahl der dreizehn Tage der Zunahme des Lichtes erfüllen (wörtl.: der… erfüllt)'."

[243] Vgl. auch MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit, 38: „Eine kurze Beschreibung des Festes steht bei Plutarch im Kap. 52: ‚Um die Wintersonnenwende führen sie eine Kuh siebenmal um den Tempel des Helios, und der Umzug heißt das Suchen nach Osiris, da die Göttin im Winter sich nach dem Wasser sehnt.'"

[244] RAHNER, Mysterium, 180: „Und je stärker sich im Laufe des dritten Jahrhunderts die antike Heliolatrie in der Theosophie des Neuplatonismus und den solar gewordenen Mysterien der Isis und des Mithras zu neuer religiöser Anziehungskraft steigerte, um so dringlicher mußte es der Kirche scheinen, ihr eigenes übernatürliches Sonnenmysterium auch kultisch auszugestalten. So wird denn die Urform des liturgischen Festes der Herrengeburt im griechischen Osten wie von selbst zu einer bewußten Konkurrenz gegen den Sonnenkult."

Hinweise auf das christliche Fest in den verschiedenen, von ihm erwähnten heidnischen Lokalfeiern sieht.

3. Die Angaben des Epiphanius: Ergebnis

Mit den Worten von Hieronymus Engberding kann man wohl die grundsätzliche Problematik der von Epiphanius angeführten Feste wie auch der sich daran anschließenden Hypothesen folgendermaßen charakterisieren: „Fassen wir das Ergebnis unserer bisherigen Prüfung zusammen, so können wir beim besten Willen nichts anderes feststellen, als daß sich einige wenige Anklänge und materielle Übereinstimmungen finden, die aber weder als Einzelerscheinungen noch in ihrer Gesamtheit aus dem Bereich der bloßen Möglichkeit herausführen. Auf Grund bloßer Möglichkeiten ist aber in der Vergleichenden Religionsgeschichte schon genügend gesündigt worden, so daß man nicht energisch genug die Forderung nach wirklichen Beweisen erheben kann."[245] Grundsätzlich scheint man festhalten zu dürfen, daß die Annahme, daß das Epiphaniefest in Ägypten durch die einfache Übernahme und notdürftige Taufe eines heidnischen Festes entstanden sei, der Komplexität der historischen Vorgänge nicht wirklich gerecht zu werden scheint.

4. Andere Versuche einer Erklärung der Entstehung des Festes

Und in der Tat gab es Versuche, die Entstehung des Festes aus den jüdischen Wurzeln des Christentums zu erklären. In den eher apologetischen Bereich gehört das Bemühen, einen Zusammenhang zwischen dem jüdischen Laubhüttenfest und Epiphanias zu konstruieren, das jedoch gewisse fundamentale Schwierigkeiten aufweist. Nach Coquin ist das Epiphaniefest eine Übertragung des Laubhüttenfestes auf den 6. Januar, da es sich bei beiden Festen um Erntefeste handeln würde[246]. Hierfür führt er an, daß das Jahr bei den Ägyptern in drei Phasen, Überflutung (19. Juli–15. November), Aussaat (16. November–14. März) und Ernte (15. März–18. Juli) aufgeteilt sei, daß jedoch die koptische Liturgie diese drei Phasen anders aufteile, die Überflutung nach dieser vom 6. Juni bis zum 6. Oktober, die Aussaat vom 7. Oktober bis zum 5. Januar und die Ernte vom 6. Januar bis zum 5. Juni dauere. In diesem Zusammenhang drückt er sein Unverständnis darüber aus, daß dieses Fest, das nach ihm den Beginn der Ernte signalisiere, zwei Monate vor dem tatsächlichen Beginn der Ernte stattfinde[247]. Tatsächlich gilt für Ägypten: „Voraussetzung aller Landwirtschaft war die alljährliche Überflutung des Landes durch den Nil, die gleichzeitig

---

[245] ENGBERDING, Nil, 62.

[246] Vgl. zu dem Versuch, eine Verbindung beider Feste herzustellen, auch J. DANIÉLOU, La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique, in: K. ALAND / F.L. CROSS (Hgg.), StPatr 1, TU 63, Berlin 1957, 262–279, hier 279: „Ceci nous rappelle la relation que nous avons vu certains auteurs établir au début de cet article entre les Tabernacles et l'Epiphanie. Le début de l'année, inaugurée en milieu juif par la fête des trompettes au premier septembre et celle des Tabernacles au quinze, en se déplaçant au début de janvier en milieu grec, a-t-lui déporté avec lui une part au moins de la symbolique des Tabernacles ?… Il est possible que nous ayions dans le *Sermon* de Grégoire une vestige de cette relation de la fête de l'Incarnation et de la Fête des Tabernacles."

[247] Vgl. COQUIN, Origines, 158: „Nous avons là, à n'en pas douter, un vestige d'une transposition de la fête juive des Tabernacles, fête de la récolte, à la fête chrétienne de l'Épiphanie. On ne saurait expliquer autrement, pourquoi cette date du 6 janvier a été choisie comme date du début des prières pour la récolte, étant donné que cette date est en avance de deux mois de demi sur le calendrier agricole réel."

Bewässerung und durch die mitgeführten Sedimente Düngung bewirkte. Infolge heftiger Regenfälle im äthiopischen Hochland steigt der Nil jährlich vom Juni an, erreicht den Höchststand Ende August/Anfang September, hält ihn etwa 2 Wochen und geht dann langsam wieder zurück. Dabei trat der Höchststand in Assuan um den 28.–30. August ein, in Kairo etwa um den 5.–10. September."[248] Zutreffend ist, daß der offizielle Beginn der Überflutung auf den 19. Juli fiel[249]. Warum die Liturgie, wie Coquin behauptet, bereits mit dem 6. Juni – d. h. mitten in der Periode des Tiefststandes des Nils – mit der Überflutungszeit beginnen sollte, bleibt in diesem Zusammenhang unverständlich. Gerade weil es sich um ein als numinos erlebtes Geschehen handelt, ist eigentlich zu erwarten, daß der tatsächliche Beginn der Flut und der liturgische Beginn der Flut auch tatsächlich zusammenfallen. Die von Coquin in diesem Zusammenhang ebenfalls vertretene Annahme, daß es sich beim Fest des 6. Januar um ein Erntefest handelt, das vom Laubhüttenfest beeinflußt sei, scheint nicht durch die Fakten gedeckt. Einerseits ist der Abstand zum Judentum zu groß, als daß dieses noch einen Einfluß auf das Christentum ausüben könnte. Andererseits scheint der Zusammenhang zwischen Ernte und 6. Januar in Ägypten nicht wirklich belegbar. Auch wäre zu fragen, warum das jüdische Fest auf einen fixen Termin im Sonnenjahr gelegt werden sollte, während der jüdische Kalender ein lunisolarer Kalender ist.

Natürlich muß man auf die Tatsache aufmerksam machen, daß die Quartodezimaner nach Epiphanius auch ein anderes Datum aus dem Leben Jesu, seine Kreuzigung, auf ein wichtiges Datum des solaren Kalenders, auf den 25. März, und damit auf das julianische Äquinoktium, legten[250]. Das heißt, daß ein weiteres wichtiges Datum des solaren Kalenders mit dem Leben Jesu in Verbindung gebracht wurde.

Gleichzeitig wird man betonen müssen, daß Epiphanius die Saturnalien mit dem – nach Auffassung der religionsgeschichtlichen Argumentation doch sehr weit verbreiteten und äußerst beliebten – Sol-invictus-Fest verwechselt[251], wenn er als Sonnwendfeste aufzählt: „Diesen Tag feiern die Griechen – das will heißen: die Götzendiener – acht Tage vor den Kalenden des Januar, an dem bei den Römern als Saturnalien bezeichneten (Tag), bei den Ägyptern als Kronia und bei den Alexandrinern als Kikellia."[252] Dies wird man

[248] Rupprecht, Papyruskunde, 176.

[249] Allerdings ist Coquin in dieser Frage nicht konsistent; vgl. Coquin, Origines, 157: „Saison de l'inondation: 19 juillet au 15 novembre." Dagegen jedoch 163: „Par ce flot d'inondation qui monte en juin et déborde en juillet, tous les êtres vivants communiaient à la divinité en recevant d'elle la vie." Vgl. zu den Wasserständen und den Daten der Flut auch Bonneau, La crue du Nil, 20–25.

[250] Vgl. Epiph. *haer*. 50,1,5 (GCS II,245,8–9, Holl/Dummer); vgl. hierzu auch Bainton, Basilidian Chronology, 111: „The Quartodecimans of Cappadocia celebrated the crucifixion on March 25th, the Julian equinox. They were not Quartodecimans, of course, in the sense that they observed the 14th of Nisan. The essential for this party was not adherence to Jewish practice, but observance of the exact date of the passion regardless of the day." Vgl. auch Hartke, Weihnachtsfest, 16: „Bei Epiphanios haer. 50 findet sich die Notiz, daß einige aus der Sekte der Quartodezimaner das Passah immer am 25. März feierten, d. h. das julianische Frühlingsaequinoctium als ideale XIV lunae faßten und ihr christliches Passah an diesem Tage feiern konnten."

[251] Vgl. auch nur Rahner, Mysterium, 182: „Verweilen wir nun einen Augenblick bei diesem höchst aufschlußreichen Bericht. Gewiß, manches in ihm ist nachkontrollierbar falsch, so etwa die kühne Geste, mit der Epiphanius dieses Fest mit einem römischen ‚Saturnalienfest' des 25. Dezember gleichsetzt – in Wahrheit meint er hier das Sonnenfest des Sol Invictus, während die Saturnalien bereits am 23. Dezember ihr Ende fanden."

[252] Vgl. Epiph. *haer*. 51,22,5 (GCS II,284,10–13, Holl/Dummer): ταύτην δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσιν Ἕλληνες, φημὶ δὲ οἱ εἰδωλολάτραι, τῇ πρὸ ὀκτὼ καλανδῶν Ἰανουαρίων, τῇ

wohl zumindest als Indiz dafür ansehen müssen, daß das Sol-invictus-Fest weit weniger verbreitet war, als meist behauptet wird. Sonst hätte Epiphanius dieses Fest nicht mit den früher gefeierten Saturnalien verwechselt[253].

Und so bleibt nur eine Schlußfolgerung übrig: Epiphanius führt eine ganze Reihe von Festen an, deren tatsächliche Verwurzelung in der ägyptischen Bevölkerung wohl ebenso wie ihr Sitz im Leben eher fragwürdig erscheinen. Für die religionsgeschichtliche Ausbeute eines „beliebten ägyptischen Festes" am 6. Januar – ob dies nun das Aionsfest oder eine mit dem Nilwasser verbundene Feier war, sei dahingestellt – scheint dies jedoch dürftig. Dieses Ergebnis darf – neben den Ausführungen zu Ägypten – als weiteres Indiz gewertet werden, daß Epiphanias seinen Ursprung wohl eher nicht in Ägypten hat. Es muß an dieser Stelle betont werden, daß Epiphanius dabei die Feier der Basilidianer nicht anführt. Dies läßt sich nur dahingehend verstehen, daß diese Feier dem Epiphanius unbekannt war. Als Vorläufer des christlichen Festes eignet sich die Feier der Basilidianer also auch aufgrund der Angaben des Epiphanius nicht. Ebenfalls aufschlußreich scheint, daß für ihn der Inhalt des 6. Januar die Geburt Jesu ist[254] – am Rande kann man bemerken, daß es höchst aufschlußreich ist, daß Epiphanius in ähnlicher Weise von der fleischlichen Erscheinung Jesu spricht, wie sich dies in der lateinischen Überlieferung für Weihnachten belegen läßt[255].

Daß also die Hochzeit zu Kana – die nach dem Zeugnis des Epiphanius zumindest in Ägypten an diesem Tag ganz offensichtlich bereits Teil der Feiern war – in allen Gebieten verbreitet war, darf wohl bezweifelt werden[256]. Dies spricht allerdings gegen die

---

παρὰ Ῥωμαίοις καλουμένη Σατουρνάλια, παρ᾽ Αἰγυπτίοις δὲ Κρόνια, παρὰ ᾽Αλεξανδρεῦσι δὲ Κικέλλια.

[253] Vgl. auch Botte, Origines, 62: „C'est un erreur de perspective. Les Saturnales se prolongeant jusqu'au 23 et les fêtes du solstice commençant dans le nuit du 24 au 25., cela pouvait paraître aux yeux des profanes une seule et même chose. En fait, ce sont des fêtes indépendantes l'une de l'autre." Wenn die Christen tatsächlich so weit außerhalb der heidnischen Überlieferung standen, daß sie nicht in der Lage waren, die unterschiedlichen Feste der Saturnalien und des *Sol invictus* auseinander zu halten, dann stellt sich natürlich die Frage, wie etwas, über das letztlich keine tiefere Kenntnis bei den Christen des vierten Jahrhunderts vorhanden war, die Liturgie und die Feiern des Jahreskreises beeinflussen sollte. Siehe jedoch auch Botte, Origines, 69: „Si pour Rome le nom est inexact, par suite d'une erreur de perspective, il n'en est pas moins vrai qu'on y célébrait le Natalis Invicti." Vgl. hierzu auch Usener, Weihnachtsfest, 215: „Von einer ansetzung der geburt auf die wintersonnenwende (25 dec.) zeigt Epiphanios nicht einmal gelehrte kenntnis, obwohl er im j. 375 schrieb." Siehe auch Talley, Origins, 104–105, sowie Meyer, Weihnachtsfest, 39 u. Anm. 65.

[254] Vgl. Epiph. *haer*. 51,16,1 (GCS II,270,16–17, Holl/Dummer): … ἡμέρας τῶν ᾽Επιφανείων, ἥ ἐστιν ἡμέρα τῆς αὐτοῦ κατὰ σάρκα γεννήσεως. Siehe auch Epiph. *haer*. 51,22,7 (Holl, GCS II,284–285): ἡ κατὰ σάρκα γέννησις εἴτ᾽ οὖν τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται ᾽Επιφάνεια. Epiph. *haer*. 51,22,12 (GCS II, 287,5–6, Holl/Dummer): ὅτι τὰ ᾽Επιφάνεια καλῶς εἴρηται ἡ ἔνσαρκος γέννησις τοῦ σωτῆρος ἡ ἐν Βηθλεὲμ γενομένη. Epiph. *haer*. 51,22,18 (GCS II, 288,16–17, Holl/Dummer): τῆς γενεθλίου καὶ ᾽Επιφανείων ἡμέρας. Epiph. *haer*. 51,27,4 (Holl, GCS II, 298,18–19): ἀπὸ τῆς τῶν γενεθλίων αὐτοῦ ἡμέρας τουτέστιν ᾽Επιφανείων. Epiph. *exp. fid.* 22,11 (GCS III,523,10–11, Holl/Dummer): ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν ᾽Επιφανείων, ὅτε ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ὁ κύριος. Für ähnliche Formulierungen bei Zeitgenossen des Epiphanius vgl. Vermeulen, Épiphanie, 34.

[255] Mohrmann, Epiphania, 264–265: „S. Augustin aussi bien que S. Léon connaissent le terme *in carne apparere,* ou des termes équivalents pour la naissance à Noël."

[256] Dagegen jedoch z. B. Lemarié, Manifestation, 42: „La fête de janvier est la seule qu'il connaisse. Elle commémore la Nativité, l'Adoration des Mages et les Noces de Cana."

Hypothese, daß der Ursprung des Epiphaniefestes in einem Fest mit einer Vielzahl von Inhalten zu suchen ist. Es ist sicherlich bemerkenswert, wie sehr Epiphanius betont, daß es sich bei Epiphanias um das Fest der Geburt Jesu handelt. Insofern scheint gerade auch dieser vergleichsweise frühe Zeuge eher für eine Einschränkung denn für eine Pluralität der Festinhalte herangezogen werden zu dürfen[257].

2. Die Ausbreitung des östlichen Geburtsfestes Jesu – und der Zusammenstoß mit dem Fest des Westens

2.1 Einleitung: Die Verbreitung von Epiphanias und die christlichen Pilger

Nachdem im vorangegangenen Kapitel die Probleme, die mit der Hypothese eines ägyptischen Ursprungs des Epiphaniefestes verbunden sind, diskutiert wurden, soll nun gezeigt werden, daß die Verbreitungsgeschwindigkeit des Geburtsfestes Jesu – und im Osten war dies das Epiphaniefest[258] – am besten durch die Annahme erklärt werden kann, daß es Pilger waren, die dieses Fest in Jerusalem und Bethlehem andächtig feierten und es in ihrer religiösen Begeisterung von dort aus in die ganze Welt brachten. In diesem Zusammenhang ist sicherlich bezeichnend, daß der älteste Bericht über die Feier des Epiphaniefestes im Heiligen Land in einem Pilgerbericht zu finden ist[259]. Es handelt sich um die Erlebnisse der Pilgerin Egeria. Dieser Bericht ist wohl in die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts zu datieren[260] – und damit ein relativ frühes Zeug-

[257] Dagegen jedoch MOHRMANN, Epiphania, 261: „Nous ne voyons nulle part dans nos textes un rétrécissement de la notion qui permette de la limiter au motif de la Nativité.“

[258] Die Diskussion der Hypothese von Mohrmann, daß bereits der Name des Festes auf einen vielfachen Festinhalt hindeute, wird im Anschluß an die Darstellung der Verbreitung des Festes geführt; vgl. auch WINKLER, Licht-Erscheinung, 179: „Die Bezeichnung ἡ ἐπιφάνεια wurde in einem weiten Sinn des Wortes angewandt; sie konnte die Manifestation der Göttlichkeit Jesu bei seiner Geburt, seiner Taufe, aber auch bei der Ankunft der Magier und der Verwandlung des Wassers in Wein umfassen. Ursprünglich wurden beim orientalischen Epiphaniefest im 4. Jh. mehrere Leitmotive miteinander verschränkt, wobei allen der Gedanke der Manifestation der Göttlichkeit Jesu zugrunde lag.“

[259] Siehe hierzu auch BLUDAU, Pilgerreise, 68: „Mit dem Fest Epiphanie muß die Pilgerin ihre Schilderung des Kirchenjahres von Jerusalem begonnen haben, wie auch mit ihm das altarmenische Lektionar anhebt. Leider fehlt ein Blatt des Berichtes.“

[260] Vgl. RÖWEKAMP, Art. Egeria, 215: „Die Datierung des Berichtes (und damit das Lebensdatum der E.) bleibt unsicher. Vorgeschlagen werden v.a. die Jahre 381–384; sicher hat die Reise Ende des 4. Jh. stattgefunden.“ ROLL, Origins, 30, setzt die Pilgerreise für das Jahr 385 an. Insofern sollte man vorsichtig sein, die Epiphaniepredigten des Augustinus früher als die Pilgerreise der Egeria anzusetzen; vgl. jedoch KRANEMANN, Rez. Förster, 312: „Den Ursprung für Epiphanie sieht F. in Jerusalem oder zumindest in Palästina, wo das Fest in Vollform bereits gefeiert worden sei, als es sich in Rom und Nordafrika erst durchzusetzen begonnen habe (164), und nennt als Quelle das Itinerarium Egeriae. Allerdings liegen die unten genannten Epiphanie-Predigten offensichtlich früher!“ Kranemann verweist hierfür auf Predigten des

nis für den Inhalt von Epiphanias[261]. Die Erzählung mit ihren Beschreibungen der einzelnen Feiern gibt auch ein beredtes Zeugnis davon, wie sehr sich die Jerusalemer Liturgie an die biblischen Berichte anlehnt und wie sehr dort die Liturgie von den einzelnen Stationen des Lebens Jesu geprägt war[262]. Gerade aufgrund der Frömmigkeit des vierten Jahrhunderts muß Palästina und hier genauer Bethlehem als natürlicher Ort erscheinen, an dem ein Geburtsfest Jesu entstehen kann und entstehen muß[263] – dies gilt natürlich nur, wenn man die historisierende Tendenz des Festes anerkennt[264].

Augustinus (Dolbeau, Augustin d'Hippone). Die älteste Epiphaniepredigt des Augustinus kann letztlich nicht vor dem Jahr 392 liegen, da er erst 391 zum Priester geweiht wurde; vgl. W. Geerlings, Art. Augustinus, LACL ³2002, 78–98, hier 80. Die Pilgerreise der Egeria ist offensichtlich früher. Auch findet sich in Jerusalem keine christliche Gruppierung, die zu dieser Zeit Epiphanias nicht feiert – im Gegensatz zu den Donatisten in Afrika.

[261] Auch bezeugt sie als alleinigen Festinhalt die Geburt Jesu; allerdings ist es beliebt, unter Hinweis auf die späte Bezeugung des Festes in östlichen Quellen den Wert dieses Zeugnisses für die ursprüngliche Form des Festes zu negieren; vgl. hierzu Mohrmann, Epiphania, 260: „D'autre part, lorsque certaines sources postérieurs parlant de la fête primitive de l'Épiphanie ne mentionnent qu'une célébration de la Nativité, il me semble qu'il ne faut pas trop prêter attention à ces témoignages. Pour ceux qui sont plus tard, pour qui Noël était naturellement la fête de la Nativité, une célébration de la Nativité à l'Épiphanie paraissait un phénomène rare qu'on mentionnait par conséquent volontiers, tandis que d'autres thèmes se rapportant à la fête étaient considérés comme chose normale et n'etaient donc pas mentionnés." Der Bericht der Egeria ist etwa zwanzig Jahre jünger als die älteste sicher datierbare Bezeugung von Epiphanias durch die Notiz bei Ammianus Marcellinus, Weihnachten war ihr sicherlich noch nicht das Geburtsfest schlechthin, so daß sie deswegen die anderen Festinhalte nicht erwähnen würde. Siehe hierzu auch Winkler, Licht-Erscheinung, 177: „Die ursprüngliche Gestalt des orientalischen Epiphaniefestes ist deshalb so schwer zu fassen, da die Quellenbasis vor dem 4. Jh. ziemlich schmal ist und alle zuverlässigen Quellen über dieses Fest aus dem 4. Jh. stammen, also einer Zeit angehören, als im Orient neben dem bereits länger bestehenden Epiphaniefest am 6. Januar auch die Weihnachtsfeier am 25. Dezember eingeführt worden war." Hier ist zu bemerken, daß erstens überhaupt nicht sicher ist, ob Epiphanias vor dem 4. Jahrhundert bereits gefeiert wurde. Ferner ist zweitens darauf hinzuweisen, daß es nach dem Besuch der Egeria noch mehr als ein halbes Jahrhundert dauern sollte, bevor kurzzeitig allgemein im Heiligen Land Weihnachten gefeiert wurde; daß Hieronymus bereits vor der allgemeinen Einführung von Weihnachen dieses Fest in Bethlehem entgegen der Jerusalemer Tradition beging, ist bekannt.

[262] Vgl. Visonà, Art. Ostern/Osterfest/Osterpredigt, 523: „Diese Entfaltung oder ‚Auflösung des Osterfestes' (Huber 188) findet ihre treibende Mitte in Jerusalem und in der beträchtlichen Weiterentwicklung, die die Liturgie und die Verehrung der heiligen Stätten seit konstantinischer Zeit hier erfährt. Eine wertvolle Zeugin dafür ist 383/384 die Pilgerin Egeria. Sie beschreibt uns (Pereg. 35–39) die Riten, die sich in erzählender Absicht *apte diei et loco* (zu Tag und Ort passend: Pereg. 35,3; 37,6; 43,5), von Gründonnerstag bis zur Osteroktav unter Abstellung der liturgischen Handlungen und Lesungen auf die einzelnen Ereignisse entsprechend der Reihenfolge ihres geschichtlichen Ablaufs abspielen."

[263] Vgl. zu diesen Überlegungen auch Kötting, Wallfahrtskritik, 365: „Die theologische Auseinandersetzung um die Gottheit und Menschheit Christi begünstigte die Blickwendung auf den historischen Jesus und förderte auch die Beschäftigung mit der Bibel, die dann von Besuchern des hl. Landes geradezu als Pilgerführer benutzt wurde." Siehe auch Ulrich, Wallfahrt, 92: „Im Phänomen Wallfahren, so Gregor, artikuliere sich ein weitverbreitetes religiöses Bedürfnis: Es gebe einige, ‚für die es zur Frömmigkeit gehört, die Orte in Jerusalem

Deswegen scheint es notwendig, an dieser Stelle die Einstellung der Pilger zu beschreiben, welche die heiligen Stätten aufsuchten. Einerseits war es der Wunsch der Menschen, die in das Heilige Land kamen, die Gegenwart des Herrn zu erfahren[265], andererseits wurde „durch Nachvollzug der bibl(ischen) Ereignisse in der Liturgie, die jeweils ‚passend zu Zeit und Ort' gefeiert wird…, … die Heilsgeschichte vergegenwärtigt."[266] „Trotz aller äußeren Betriebsamkeit, wie sie sich jeweils an großen Wallfahrtszentren einstellt, trotz mancher bizarrer und zuweilen grotesker Einzelzüge des hier betriebenen Reliquienerwerbs sind vom Gesamterlebnis der Palästinafahrt, vor allem von den großen Liturgiefeiern etwa der Karwoche und der Kreuzauffindung nachhaltige Wirkungen auf die Frömmigkeit der Pilger ausgegangen, die von ihnen nach der Rückkehr in die Heimat weitergegeben wurden. Der wertvolle Reisebericht der Pilgerin Egeria bezeugt dies bei aller Schlichtheit der Aussage ebenso nachdrücklich wie die Briefe des aus jahrelanger Beobachtung schöpfenden Hieronymus."[267] Die gläubig vollzogene Liturgie an den heiligen Stätten wurde so Vorbild für die Feier im eigenen Land. Es liegt selbstverständlich nahe, daß dies nicht nur für die Feier der Kar- und Osterliturgie, sondern auch für die Liturgie des Geburtsfestes gilt[268].

Palästina als das Gebiet, in dem Jesus gewirkt hatte, und Jerusalem als der Ort, an dem sein Tod und seine Auferstehung stattgefunden hatten, zogen bereits in vorkonstantinischer Zeit einzelne Reisende an[269]. Bereits Eusebius berichtet für die Zeit um 315 von einer größeren Anzahl an Pilgern, die aus allen Gebieten

zu besichtigen, an denen die Symbole (σύμβολα) des fleischlichen Aufenthaltes des Herrn zu sehen sind'."

[264] Dagegen jedoch z.B. R. Berger, Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres, in: ALW 8/1, 1963, 1–22, hier 5–6: „Solche Historisierung ist aber bei Weihnachten genau so wie bei den einzelnen Tagen der Osterfeier eine spätere Entwicklung; in seinem Kern und Ursprung feiert der Weihnachtskreis denselben Grundvorgang, dasselbe volle Erlösungsgeschehen wie Ostern."

[265] Ulrich, Wallfahrt, 95: „Meine These ist, daß Gregor von Nyssa in beiden Briefen einerseits ein religiöses Bedürfnis wahrnimmt und ernst nimmt, nämlich das sich im Pilgerwesen seiner Zeit Geltung verschaffende Bedürfnis, sichtbar die Anwesenheit bzw. die Gegenwart Gottes zu erfahren, und daß er andererseits theologische Kriterien auf- und Begrifflichkeiten bereitstellt, mit deren Hilfe die Bemühungen, jenem religiösen Bedürfnis zu entsprechen, geprüft und beurteilt werden können und müssen."

[266] Vgl. Röwekamp, Art. Egeria, 215. Zum Vergegenwärtigungscharakter des liturgischen *hodie* / σήμερον vgl. auch A. Baumstark, Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Offici, OrChr 33, 1936, 163–187, hier besonders 170–172.

[267] Baus / Ewig, Reichskirche, 340.

[268] In diese Richtung weist auch die Bedeutung, die Epiphanias nach der frommen Pilgerin hatte; vgl. Bludau, Pilgerreise, 70: „Kap. 49,3 (101,2) macht die Pilgerin die höchsten Feste des Jahres namhaft und nennt als solche nur Ostern und Epiphanie." Vgl. auch Kellner, Heortologie, 97: „Und an einer anderen Stelle, wo dieselbe Pilgerin die höchsten Feste des Jahres namhaft zu machen veranlaßt ist, nennt sie als solche nur Epiphanie und Ostern."

[269] Es sei nur auf Origenes oder den aus Kappadokien stammenden späteren Bischof Alexandros verwiesen, deren Reisen aus theologischem Interesse oder von dem Wunsch, an den

des Ostens in das Heilige Land kommen[270]. Die Bautätigkeit unter Kaiser Konstantin, die ja auch von seiner Mutter Helena unterstützt wird – der Bau der Kirche über der Geburtsgrotte[271] wurde von ihr im Jahr 326 betrieben[272] –, und die Auffindung der Kreuzesreliquien gibt der frommen Reisetätigkeit weiteren Aufschwung, muß doch diese kaiserliche Bevorzugung der heiligen Stätten von der Bevölkerung als Empfehlung für die Reise an diese Orte verstanden werden. Auch Helena selbst kommt im hohen Alter ins Heilige Land[273]. Der Bericht des Pilgers aus Bordeaux aus dem Jahr 333[274] zeichnet ein Bild einer bereits so stark auf Pilgerreisen eingestellten Situation in Jerusalem[275], daß man sich zu dem Schluß genötigt sieht, eine ausgeprägte Reisetätigkeit in das Heilige Land bereits vor den Bauten des Kaisers Konstantin voraussetzen zu müssen, so daß diese nur noch der bereits vorhandenen Pilgertätigkeit weiteren Aufschwung verliehen haben.

2.1.1 Die Probleme der Darstellung der geschichtlichen Entwicklung

Wenn die Richtigkeit der Hypothese einmal vorausgesetzt wird, daß durch Pilger das Epiphaniefest verbreitet wurde, dann folgt daraus, daß grundsätzlich der in Jerusalem bzw. Bethlehem gefeierte Festinhalt bei der Verbreitung des Festes mitgenommen wurde. Dies würde bedeuten, daß an Epiphanias ursprünglich die Geburt Jesu Festinhalt war und daß erst die spätere Begegnung mit dem Weihnachtsfest zu einer Verschiebung des Festinhaltes führen sollte[276]. Das

---

heiligen Stätten zu beten, beeinflußt sind; vgl. KÖTTING, Peregrinatio, 83–89; siehe auch BAUS / EWIG, Reichskirche, 339.

[270] Vgl. Eus. *d.e.* 6,18,23 (GCS Eusebius VI,278,15–32, Heikel).

[271] Vgl. auch RAHNER, Mysterium, 193–194, der auf Hier. *ep.* 58,3 (CSEL 54,532,4–8, Hilberg) verweist: „Von da her verstehen wir, mit welchen Gedanken ein Hieronymus die nächtliche Feier der Herrengeburt in der Höhle zu Bethlehem beging, in der gleichen Höhle, die seit Kaiser Hadrian ein Heiligtum des Adonis war. In einem Brief schreibt er davon: ‚Bethlehem, das jetzt unser ist und der ehrwürdigste Ort der ganzen Welt, war einst beschattet von dem Hain des Thamuz, das ist des Adonis. Und in der Höhle, wo einst Christus als Kindlein wimmerte, ertönten die Klagelieder auf den Geliebten der Venus."

[272] Vgl. G. BELVEDERI, La Liturgia della Passione a Gerusalemme e in Occitende, RivAC 8, 1931, 315–346, hier 317 unter Verweis auf Eus. *v.C.* III, 41; siehe ferner B. SCHWANK, Art. Bet(h)lehem. I. Orte, LThK Bd. 2, [3]1994, 334–335, sowie A.M. SCHNEIDER, Art. Bethlehem, RAC 2, 1954, 224–227.

[273] Vgl. BAUS / EWIG, Reichskirche, 339.

[274] Zu diesem Pilgerbericht vgl. G. RÖWEKAMP, Art. Itinerarium Burdigalense, LACL [3]2002, 365.

[275] Itin. Burd. 589–596 (CSEL 39,20,22–24,7, Geyer); vgl. auch K.S. FRANK, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u.a. [2]1997, 356: „Jerusalem richtete sich rasch auf einen Pilgerstrom ein, wie der ‚Pilger von Bordeaux' um 333 erkennen läßt (*Itinerarium Burdigalense*). Man führte die Wallfahrer und Wallfahrerinnen an die Erinnerungsstätten des Lebens und Leidens Jesu, aber auch an die aus alttestamentlicher Tradition geheiligten Orte."

[276] E. FLICOTEAUX, L'Epiphanie du Seigneur, EL 49, 1935, 401– 412, hier 402, Anm. 2, führt unter Verweis auf Botte die Verschiebung des Inhaltes von Epiphanias auf äußere Umstände zurück: „L'auteur incline à croire que l'Epiphanie était à l'origine une vraie fête du

entscheidende Problem dieser Hypothese ist offenkundig: Weihnachten und Epiphanias hätten bei dieser Sicht der Entstehungsgeschichte identische Festinhalte, es würde sich also als Vermutung nahelegen, daß das Weihnachtsfest aus Epiphanias entstanden sein dürfte – wobei dann die Gründe für die Verschiebung des Festtermins zu diskutieren wären. Als Indiz, das für diese Hypothese spricht, kann man auch die unter dem Namen des Optatus von Mileve überlieferte Predigt anführen, der an Weihnachten auch noch der heiligen Dreikönige gedenkt – daß dieses Thema eigentlich im von der römischen Liturgie geprägten Westen zu Epiphanias gehört, während es im Osten ein so integraler Bestandteil der Festinhalte von Epiphanias ist, daß es bei der Einführung von Weihnachten von Epiphanias zum Weihnachtsfest wandert, braucht an dieser Stelle nicht noch einmal besonders betont zu werden.

2.1.2 Die Geburt Jesu als ursprünglicher Festinhalt von Epiphanias

Gerade weil eine zentrale These dieser Darlegungen das Geburtsthema an Epiphanias ist, muß am Anfang der Auseinandersetzung mit der Verbreitung des Epiphaniefestes wohl die bekannte Stelle aus dem Origeneskommentar zu Ezechiel erwähnt werden, wo sich angeblich eine Datierung der Taufe Jesu in den Januar findet[277]. Dies scheint jedoch nicht so sehr Auffassung des Origenes zu sein, sondern wohl viel eher auf eine interpretierende Übersetzung des Hieronymus zurückzugehen[278]. Und dieser hat bekanntlich ein Interesse daran, eine Alternative zur Geburtsthematik als Festinhalt des 6. Januar anzubieten[279].

---

mystère de l'incarnation et qu'elle avait pour objet non pas précisément le baptême du Sauveur mais sa naissance, tout comme la fête de Noël en Occident. Seulement, sous l'influence de coutumes populaires remontant au paganisme, et à la suite d'une évolution plus ou moins longue selon les diverses contrées, l'Epiphanie aurait perdu son caractère primitif et serait devenue exclusivement, ce qu'elle est aujourd'hui, la fête du baptême du Seigneur. L'introduction de la fête de Noël en Orient, à la fin du IVe siècle, aurait accentué, sinon déterminé, l'évolution de l'Epiphanie."

[277] Or. *hom. in. Ezech*. 1,4 (SC 352 Origenes, 62,59–64, Borret): *Ab hoc anno numera mihi quartum mensem et intellige baptizatum Iesum in quarto mense novi anni. Eo enim mense qui apud Romanos Ianuarius nuncupatur baptismum Domini factum esse cognoscimus qui est mensis quartus ab anno novo iuxta supputationem Hebraeorum.* „Von jenem Jahr zähle den vierten Monat und sieh' ein, daß Jesus im vierten Monat des neuen Jahres getauft wurde. Wir wissen nämlich, daß in dem Monat, der bei den Römern Januar genannt wird, die Taufe geschehen ist, der nach der Rechnung der Hebräer der vierte Monat des neuen Jahres ist." Ganz offensichtlich geschieht die Zählung der Monate hier trotz des Wortlautes nicht vom Nisan sondern vom Beginn des zivilen Jahres im Monat Tischri.

[278] Botte, Origines, 10–11: „Mais l'homélie d'Origène ne nous est parvenue que dans une traduction de Jérôme. Je ne voudrais pas accuser celui-ci d'avoir sciemment falsifié le texte d'Origène, quoique ses traductions ne soient pas à l'abri de tout reproche."

[279] Botte, Origines, 10: „Il est intéressant de comparer avec le commentaire d'Origène celui de S. Jérôme sur le même passage. Saint Jérôme fait le même calcul: en comptant le quatrième mois à partir du début de l'année civile des Juifs, il aboutit au mois de janvier; mais il a eu bien soin de s'abstenir de toute allusion à la fête de Pâque. Il donne au contraire beaucoup plus de place au baptême de Jesus et, comme nous le verrons plus loin, cela avait pour lui une certaine

Man wird also diesem Zeugnis bei Origenes kein zu großes Gewicht beimessen dürfen. Allerdings darf man hingegen aus der Auseinandersetzung des Hieronymus mit dieser Frage folgern, daß er sich bemüht, durch die historische Verortung der Taufe am 6. Januar eine Verdrängung des älteren Festinhaltes der Geburt Jesu durch die Taufe Jesu herbeizuführen[280]. Immerhin ist es nur schwer vorstellbar, daß dauerhaft an einem Tag der Taufe am Jordan und der Geburt in Bethlehem gedacht wird, wenn man sich das liturgische Prinzip des Heiligen Landes, *apte diei et loco* zu feiern, vor Augen hält.

Als ein weiteres Indiz für die Hypothese, daß der Osten ursprünglich nur ein Geburtsfest am 6. Januar kannte, kann man die erste Pfingsthomilie des antiochenischen Predigers Johannes Chrysostomos anführen[281], der zu einem Zeitpunkt, als Weihnachten bei ihm noch nicht eingeführt war, das Epiphaniefest als γενέθλιος ἡμέρα bezeichnet[282]. Diese wohl für den Festinhalt mehr als charakteristische Bezeichnung wandert in der Folge zum Weihnachtsfest[283]. Hieraus folgt allerdings, daß der Name allein nur bedingt ausreicht, um eine sichere Zuordnung einer Predigt zu einem der beiden Feste vorzunehmen, wenn der Name nicht ausdrücklich mit ἐπιφάνεια angegeben wird oder aufgrund des Inhaltes eindeutig klar ist, daß zwei Feste gefeiert werden.

---

importance: il combat l'usage palestinien de fêter le 6 janvier la naissance de Jésus." Vgl. Hier. *Ezech.* 1,1,3 (CChr.SL 75,6,59–64; Glorie). Nach USENER, Weihnachtsfest, 332, Anm. 9, sowie KELLNER, Heortologie, 114, Anm. 5, wurde der Kommentar um 411 verfaßt; vgl. zur Stelle auch BAINTON, Chronology, 98, Anm. 13, BAINTON, Origins, 24, LECLERCQ, Art. Nativité, 919; LEMARIÉ, Manifestation, 33, sowie USENER, Weihnachtsfest, 277.

[280] Siehe hierzu auch KELLNER, Heortologie, 128: „Man kann es vielleicht als Polemik gegen Reste der im Orient damals noch nicht ganz verschwundenen früheren Auffassung des Festes ansehen, wenn Hieronymus sich dagegen erklärt, daß Epiphanie als Fest der Geburt Christi angesehen werde." Wobei man die Frage stellen kann, ob nicht die in der Jerusalemer Liturgie des Epiphaniefestes zu findende Lesung des Durchzugs durch das Rote Meer die Deutung in Richtung eines Tauffestes beeinflußt haben könnte; vgl. hierzu auch J. DANIÉLOU, Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles, RSR 33, 1946, 402–430, hier 408: „Ces dernières lignes ajoutent des éléments essentiels. La mer Rouge est expressément identifiée à la piscine baptismale, dont l'eau enlève les péchés. Aussi l'image se fait plus précise et épouse la liturgie. La traversée de la piscine baptismale est figurée par la traversée de la mer Rouge."

[281] Zur Person des Johannes Chrysostomos vgl. auch P. KLASVOGT, Art. Johannes Chrysostomus, LThK Bd. 5, ³1996, 889–892; siehe ferner F. DÜNZL / R. KACZYNSKI, Art. Johannes Chrysostomus, LACL ³2002, 378–385.

[282] Vgl. RAHNER, Mysterium, 187, unter Verweis auf die erste Pfingsthomilie des Johannes Chrysostomos (PG 50,454): „Chrysostomus nennt die Epiphanie zu einer Zeit, da er das andere Weihnachtsfest noch nicht eingeführt hat, ἡμέρα γενέθλιος." Siehe hierzu auch BOTTE, Origines, 22, der aus dieser Predigt schließt: „A Antioche, l'introduction de la fête eut lieu à l'époque de S. Jean Chrysostome. Jusque vers 386, l'Épiphanie était la fête de l'Incarnation." Für die Datierung der Einführung des Festes vgl. auch KELLNER, Heortologie, 99.

[283] Ausdrücklich betont Johannes Chrysostomos, daß er dieses Fest erst einführt; vgl. auch BLUDAU, Pilgerreise, 76: „Es war der Gedächtnistag des antiochenischen Märtyrers Philogonius, als der Redner seinen Zuhörern die Mitteilung machte, daß dem Wunsche des Bischofs Flavian entsprechend am kommenden 25. Dezember erstmals das Weihnachtsfest in der Gemeinde gefeiert werden sollte." Vgl. auch KELLNER, Heortologie, 99.

Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht doch weitere Indizien existieren, die es möglich machen, zweifelhafte Predigten einem der beiden Feste zuzusprechen. Hierzu ist bereits jetzt festzuhalten[284]: Grundsätzlich ist nicht bestreitbar, daß im Osten eine auffällig starke Anhänglichkeit an das Epiphaniefest gegeben war: Die Jerusalemer Gemeinde weigert sich lange Zeit, das Weihnachtsfest einzuführen, Armenien führt es für kurze Zeit ein, um es dann wieder abzuschaffen, auch in Kappadokien findet sich ein gewisser Widerstand und Johannes Chrysostomos benötigt alle seine Beredsamkeit, um die Gläubigen in Antiochia zu überzeugen, dieses neue Fest zu feiern, und in Ägypten wird es erst kurz vor der Mitte des fünften Jahrhunderts eingeführt[285].

2.1.3 Das Weihnachtsfest kommt aus dem Westen in den Osten

Ferner scheint ebenfalls unbestreitbar, daß das Weihnachtsfest aus dem Westen in den Osten gelangt ist. Es sei nochmals auf die bekannte Stelle bei Johannes Cassian verwiesen, der in der Trennung von Geburts- und Tauffest eine westliche Tradition sieht, während er die Verbindung aus beiden für eine nur in Ägypten anzutreffende Lokaltradition zu halten scheint – andernfalls müßte er sie nicht in Gegensatz zur westlichen Überlieferung stellen, sondern könnte auf die östliche Tradition verweisen. Dies scheint ihm jedoch nicht möglich[286]. Eine sinnvolle Deutung dieser doch etwas rätselhaften Formulierung bei Johannes Cassian scheint, daß der Osten ursprünglich weder eine Trennung von Geburtsfest und Tauffest kannte – dies wird ja als westliche Praxis beschrieben – noch ein Fest, das an einem Tag Geburt und Taufe Jesu beging. Dies würde allerdings bedeuten, daß man aus den Angaben des Johannes Cassianus ableiten müßte, daß man im Osten zu seiner Zeit – einmal von Ägypten abgesehen – nur das Geburtsfest Jesu feierte. Diese Schlußfolgerung deckt sich mit den Angaben des Epiphanius.

Wenn man sich ferner vor Augen hält, daß von 364–378 Valens den Osten und Valentinian I. (bis 375) und danach Gratian den Westen beherrschten, dann ist natürlich die spannende Frage, zu welchem Zeitpunkt das Weihnachtsfest in den Osten gelangt ist. Eine naheliegende Möglichkeit scheint, daß Kaiser Theodosius dieses Fest aus dem Westen mit in den Osten brachte. Dies würde letztlich dem Selbstverständnis der römischen Kaiser entsprechen, wie es bereits bei Konstantin zu beobachten ist[287]. Für diese Hypothese spräche die weitgehende

---

[284] Die Belege sind im weiteren Verlauf noch im Einzelnen zu präsentieren.

[285] Vgl. auch KELLNER, Heortologie, 128: „Seines anfänglichen Charakters als Geburtsfest Christi mußte Epiphanie dort, wo es denselben besessen, durch die Annahme des 25. Dezember natürlich entkleidet werden. So ist es denn nicht zu verwundern, wenn gerade Chrysostomus als Fürsprecher des ersteren es angezeigt fand, seinen Zuhörern den Unterschied beider Feste näher zu erklären."

[286] Vgl. Cassian. *Coll.* X,2.

[287] DÖRRIES, Selbstzeugnis, 401: „Es ist dann, nach überkommenem Religionsverständnis, der nächste Gedanke, daß es ihr Kultus sei, der auch dem Reich die Gunst Gottes erwirke,

Trennung zwischen Ost und West im Rahmen der theologischen Streitigkeiten in der Mitte des vierten Jahrhunderts, die erst mit dem Tod des Valens und dem Amtsantritt des Theodosius auch aufgrund seiner Gesetzgebung endete[288]. Daraus würde man folgern müssen, daß es vor 379 kein Weihnachtsfest im Osten gab – die auf Rom hin orientierte Gemeinde des antiochenischen Paulinus einmal ausgenommen[289]. Gleichzeitig muß man hierfür zwei völlig unterschiedliche Ausbreitungsmodi der beiden Feste vermuten. Pilger brachten Epiphanias aus dem Osten, staatlich verordnete Rechtgläubigkeit hätte Weihnachten eben dort eingeführt. Tatsache ist, daß das Pilgerziel Jerusalem während der arianischen Streitigkeiten und der Reichsteilung im vierten Jahrhundert von bleibender Attraktivität war, während Rom als Pilgerziel in dieser Zeit nur untergeordnete Bedeutung besaß. Gleichzeitig macht der Kaiser im 2. Ketzergesetz (es stammt vom 3. Dezember 383) die fehlende Rechtgläubigkeit von Sekten auch an der Liturgie fest, so daß davon auszugehen ist, daß er die Liturgie als ein wichtiges Zeichen der Rechtgläubigkeit ansah[290] – ein Grund mehr für die Vermutung, daß er der Motor der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten war.

---

wobei die Vorstellung eines kaiserlich geregelten Kults nicht fernlag und nur durch die andere eingegrenzt wurde, daß dieser ja schon ein eigenes höheres Gesetz habe, das genau gewahrt werden müsse."

[288] Und immerhin darf es als kirchenpolitischer Erfolg des Theodosius gerechnet werden, die Einheit des Ostens unter der nizänischen Orthodoxie erreicht zu haben; vgl. G. MAY, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, JÖB 15, 1966, 105–132, hier 105–106, der bezüglich dieses Kaisers bemerkt: „Aus christlichem Sendungsbewußtsein stellt er die kirchliche Einheit des Ostreiches auf der Basis der nikänischen Orthodoxie her und wird damit zum Schöpfer des byzantinischen Staatskirchentums."

[289] K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904 (= Darmstadt 1969), 109, Anm. 1, sieht die Situation in Antiochia zu undifferenziert, wenn er bemerkt: „Man könnte angesichts des frühen Zeitpunkts, den Chrysostomus für das Auftauchen des Festes in Antiochia angibt (cr. 378/379), fragen, ob nicht Antiochia sogar noch vor Kappadozien das Fest aufnahm. Die Bedingungen für einen direkten Bezug des Festes von Rom waren an und für sich auch in Antiochia in gewissem Grade da. Aber zieht man in Betracht, dass die meletianische Gemeinde in Antiochia – um sie handelt es sich ja allein – eben in diesen Jahren ohne Bischof war (Meletius bis zum Tod des Valens verbannt!), so wird man es doch sehr unwahrscheinlich finden, dass hier das Signal zu Einführung des Festes gegeben wurde." Siehe zu Paulinus von Antiochia auch MAY, Gregor von Nyssa, 109, der die Haltung des Basilios in dieser Frage so charakterisiert: „Schließlich zwingt ihn sein kirchenpolitisches Programm, im Bündnis mit dem aus der homoiischen und homoiusianischen Partei hervorgegangenen Meletios von Antiochien auf die kirchliche Einigung des Orients hinzuarbeiten, sich gegen den theologischen Reaktionär Paulinos zu stellen, den an sich bedeutungslosen Bischof der konservativ-nikänischen Minorität Antiochiens, dem aber durch den Umstand, daß er die kirchliche Anerkennung Roms besitzt, eine entscheidende Rolle im politischen Spiel zufällt."

[290] Vgl. C.-Th. XVI 5,12 (Mommsen I/2, 859): … *quas (sectas) verae religionis venerabili cultu catholicae observantiae fides sincera condemnat*. (Vgl. ENSSLIN, Religionspolitik, 47): „Welche (Sekten) der aufrichtige Glaube eines wahren Bekenntnisses in der ehrwürdigen Verehrungsform des katholischen Gottesdienstes verdammt." Diese Ketzerpolitik war bereits bei Konstantin grundgelegt; vgl. DÖRRIES, Selbstzeugnis, 407: „Die Ketzergesetzgebung hat schon unter Konstantin begonnen und die Freiheit, die der Kaiser den Heiden wahrte, versagte er den

Ein wichtiger Einwand, der bereits vorweggenommen werden soll, ist hierbei sicherlich die Tatsache, daß dem Weihnachtsfest erst im *Codex Iustinianus* der Charakter eines gerichtsfreien Tages zugesprochen wurde[291]. „Doch wird schon im Jahre 400 in einem Gesetze der Kaiser Arkadius und Honorius Weihnachten unter den Tagen genannt, an welchen wenigstens keine Zirkusspiele stattfinden sollten.“[292] Allerdings war das Fest zum Zeitpunkt des Amtsantritts des Theodosios ja auch noch nicht im Osten des Reiches verbreitet.

Um die Evidenz dieser Hypothese aufzuzeigen, scheint es sinnvoll, die historische Entwicklung der Verbreitung der beiden Feste hier darzulegen – und gegebenenfalls anhand einzelner Probleme die Möglichkeiten bzw. Grenzen der hier vorgelegten Hypothese zu erweisen.

2.2 Die regionale Verbreitung der Feste in einzelnen Gebieten

Die Entstehung von Epiphanias in der östlichen Reichshälfte scheint allein schon aufgrund des dem Griechischen entlehnten Namens dieses Festes unbestritten. Jede Darstellung der Verbreitung dieses Festes muß deswegen mit der östlichen Reichshälfte beginnen, um dann die Entwicklung in der westlichen Reichshälfte zu beschreiben. Aufgrund der hier aufgestellten Hypothese, daß es Jerusalempilger waren, die vom Heiligen Land aus, das ja wie kein anderer Ort dafür prädestiniert war, ein Geburtsfest Jesu *apte diei et loco* einzuführen, die Kunde und das Fest in alle Welt mitnahmen, scheint es naheliegend, die Darlegungen auch tatsächlich mit der Entwicklung im Heiligen Land zu beginnen. Bekannt ist, daß die ältesten Zeugnisse für dieses Fest von anderen Orten stammen. Allerdings scheint die Zeitdifferenz von rund 20 Jahren zwischen der ersten Bezeugung des Festes und der ersten Bezeugung dieser Feier im Heiligen Land nicht so gravierend, daß man deswegen mit einem anderen Ort die Darstellung eröffnen müßte[293]. Dieser doch eher kurze Zeitunterschied kann nicht

abgespaltenen Christen, – mochte diese harte Regel auch von ihm selbst oft genug abgemildert oder durchbrochen werden.“

[291] C.-Iust. 3,12,6 (Krüger, 127); vgl. hierzu auch Kellner, Heortologie, 101.

[292] Vgl. Kellner, Heortologie, 101 unter Verweis auf C.-Th. 2,8,27; gemeint ist C.-Th. 2,8,24 (Mommsen I/2, 89); vgl. ferner Kellner, Heortologie, 130; vgl. auch Andresen, Christenheit, 372: „Es war eigentlich nur eine postume Anerkennung der durch die reichskatholische Kirche geschaffenen Tatbestände, wenn 425 n.Chr. ein Erlaß des Kaisers Theodosius II. für den Sonntag, das Weihnachtsfest, Epiphanias, Ostern und die Pfingstwoche die Abhaltung von Theater- und Zirkusspielen für das Gesamtreich untersagte; jetzt waren auch die kaiserlichen und imperialen Feste von diesem Verbot nicht ausgeschlossen (cod. Theod. XV, 5, 5 vom 1.2. 425 Konstantinopel).“

[293] Die bekannte Stelle bei Ammianus Marcellinus *rer. gest.* 21,2,5 (Seyfarth, SQAW 21/2/132,10–13) scheint weiterhin der älteste Beleg einer Feier von Epiphanias; vgl. hierzu auch Merkt, Maximus, 152, Anm. 39. Wie oben gezeigt, ist die Erwähnung der „Sonne der Gerechtigkeit“ im ersten Osterfestbrief des Athanasius nicht eindeutig auf Epiphanias zu beziehen. Immerhin könnte man sogar aufgrund dieser meist mit dem Weihnachtsfest ver-

als Argument dafür herangezogen werden, daß bereits aufgrund der früheren Bezeugung an anderen Orten bewiesen wäre, daß Epiphanias nicht im Heiligen Land entstanden sei.

2.2.1 Jerusalem und das Heilige Land

Wie bereits erwähnt, gibt die Pilgerin Egeria als erste einen Einblick in die Liturgie der Geburtsfeier in Bethlehem[294]. In den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts[295] findet sie eine bereits voll entfaltete Feier der Geburt Christi am 6. Januar vor. Dies steht in Einklang mit den bereits diskutierten Angaben des Epiphanius, für den Epiphanias fester Bestandteil des Festkalenders war. Der Bericht der Egeria gibt Nachricht von einem Fest, das in seiner liturgischen Ausgestaltung bereits voll entfaltet ist. Eine Vigil und eine Oktav existieren, vierzig Tage nach Epiphanias wird bereits zur Zeit der Egeria das Fest Hypapante gefeiert, das der Darstellung des Herrn im Tempel gedenkt. Mit dieser auffälligen liturgischen Ausgestaltung ist dieses Fest bereits Ende des vierten Jahrhunderts ein besonders herausgehobener Zeitpunkt im liturgischen Jahr des Heiligen Landes. Aus diesem Umstand muß man schließen, daß das Fest bereits geraume Zeit im Heiligen Land gefeiert wird. Anders ist diese liturgische Ausgestaltung des Festes nicht erklärbar, ein einzelnes Fest mag kurz vorher entstanden sein, eine derartige Ausgestaltung bedarf einer gewissen Vorlaufzeit. Allerdings – und dies könnte man einmal mehr als Argument für eine Entstehung des Festes im Heiligen Land anführen – ist gerade auch das Fest Hypapante eine liturgische Feier, die ihren natürlichen Entstehungsort an den heiligen Stätten hat.

a. Der Pilgerbericht der Egeria und mögliche Ergänzungen

Leider ist der Teil des Pilgerberichtes der Egeria, der über die Vigil des Epiphaniefestes berichtet, nicht erhalten. Dies hat zu unterschiedlichen Versuchen

---

bundenen Symbolik die abwegige Hypothese aufstellen, ursprünglich seien die Osterfestbriefe des Athanasius am westlichen Geburtsfest ausgesandt worden. Dies könnte man sogar noch durch die engen Beziehungen des Athanasius mit Rom zu untermauern versuchen.

[294] Vgl. hierzu auch Förster, Feier, 146–155, hier besonders 146 ff; bekannt ist, daß der Anfang der Epiphaniasliturgie im Bericht der Egeria fehlt. Eine Rekonstruktion ist jedoch mit Hilfe der altarmenischen Lektionare von Jerusalem möglich; siehe hierzu auch A. Renoux, L'Épiphanie a Jérusalem au IVe et au Ve siècles, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 171–193, hier 173: „Une reconstitution complète de la structure de la célébration du 6 janvier, dont nous étions privés en raison des lacunes du manuscrit de l'*Itinerarium Egeriae*, est rendue désormais possible grâce aux nombreux lectionnaires arméniens."

[295] Die Pilgerfahrt der Egeria wird meist in die Zeit zwischen 381 und 384 datiert; vgl. hierzu auch Röwekamp, Art. Egeria, 214; Auf der Maur, Herrenfeste, 156, legt die Ereignisse, die dem Bericht der Pilgerin über Jerusalem zugrunde liegen, auf das Jahr 380.

geführt, die fehlende Stelle des Pilgerberichtes zu ergänzen[296]. Der Grund für die sehr unterschiedlichen Ergänzungsversuche dieser wichtigen Quelle ist einerseits in der sehr komplizierten und verwirrenden Geschichte dieses Festes in Jerusalem zu suchen, andererseits haben die grundsätzlichen Hypothesen über Epiphanias und den ursprünglichen Inhalt des Festes hier bedeutenden Einfluß. Falls tatsächlich die Taufthematik von Anfang an mit Epiphanias verbunden gewesen sein sollte, müßte sie auch für das Heilige Land nachweisbar sein.

Eine Möglichkeit ist, den Bericht der Egeria mit Hilfe armenischer Lektionare zu ergänzen[297]. Keine volle Übereinstimmung herrscht dabei in der Frage, für welche Zeit diese Texte die Jerusalemer Liturgie abbilden. Die unterschiedlichen Versuche, die Vorlage dieser drei Handschriften zu datieren, könnten möglicherweise mit Hilfe der Entwicklung in Jerusalem eine endgültige Klärung erfahren, für jetzt soll dem Vorschlag des Editors gefolgt werden, der unter Verweis auf die nicht erwähnten Feste folgert, daß die Lektionare die Situation in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts beschreiben[298].

Unter Verwendung des Pilgerberichtes der Egeria und der armenischen Lektionare kann man folgenden liturgischen Ablauf für die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts rekonstruieren: Am 5. Januar versammelt man sich am Nachmittag auf dem Feld der Hirten. Dort wird der Verehrung durch die Hirten gedacht[299], es folgt – dies kann man aus anderen Lektionaren ableiten[300] – eine Station in der Krypta der Geburtskirche, wo die Geburtsgeschichte nach Matthäus[301] gelesen wird. Daran schließt sich die Vigil in der Basilika an, während der die Magierperikope[302] verlesen wird. Danach zieht man unter Gesang nächtlich nach Jerusalem, wo man sich in der „großen Kirche auf Golgotha"

---

[296] Auf den Versuch von HOLL, Ursprung, 126, diese Lakuna durch eine dem Johannes Chrysostomos zugeschriebene Predigt zu ergänzen, ist im Folgenden noch detailliert einzugehen.

[297] A. RENOUX, Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes, PO XXXVI/2, Turnhout 1971, bietet, wie der Titel bereits verrät, den Text von Kodex Jerusalem 121, der im Jakobus-Kloster von Jerusalem aufbewahrt wird, und mit der Handschrift BN Arménien 44 (Bibliothèque Nationale de France; nach der alten Zählung ist es die Handschrift Nr. 20) und Erévan 985 zusammen ediert wird. Die Codices sind mittelalterlich, Jerusalem 121 wurde in zwei Phasen kopiert, die erste Hälfte im Jahr 1192, die zweite 1318; BN Arménien 44 wurde mit Sicherheit vor dem zehnten Jahrhundert verfertigt, als wahrscheinlich gilt die Zeit zwischen dem achten und neunten Jahrhundert; die Handschrift Erévan 985 entstand wahrscheinlich im zehnten Jahrhundert.

[298] RENOUX, Jérusalem 121. II, 154f [16f]: „Seuls ces trois lectionnaires conservent, presque intégralement et sans transformations notables, l'ordo hagiopolite, et se font l'écho de l'évolution qu'il subit dans les années 417–439." Zur detaillierten Diskussion vgl. ebendort 166–181.

[299] Lk 2,8–20.

[300] RENOUX, Jérusalem 121. II, 211 [73] Anm. 10: „Des lectionnaires plus tardifs permettent de suivre le déroulement des rites après cette station au Poimnion: l'assemble vient à la crypte de la basilique de la Nativité à Bethléem, puis remonte dans la basilique elle-même pour les vigiles dont le ms. J donne les lectures."

[301] Mt 1,18–25.

[302] Mt 2,1–11.

versammelt[303]. Dort wird noch einmal die Geburtsthematik zum Gegenstand des Gottesdienstes[304]. Bereits Egeria erwähnt, daß dieses Fest eine Oktav besitzt und daß vierzig Tage nach Epiphanie das Fest der Darstellung des Herrn im Tempel gefeiert wird[305]. Die Texte der Oktav, wie sie von den armenischen Lektionaren bezeugt werden, lassen sich eigentlich fast alle in die Geburtsthematik einfügen; am 13. Januar fand das Fest der Beschneidung des Herrn[306] und vierzig Tage nach dem Gedenken an die Geburt Jesu am 14. Februar das Fest der Darstellung im Tempel[307] statt[308]. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Epiphaniasliturgie in Jerusalem offensichtlich die Weihnachtsliturgie in Rom beeinflußt hat. Auch dies spricht für ein sehr enges Verhältnis der beiden Feste[309].

Was auch immer die Gründe hierfür sein mögen, es findet sich weder in den armenischen Lektionaren noch im Pilgerbericht der Egeria eine Spur davon, daß die Taufe oder die Hochzeit zu Kana in irgendeiner Form Teil der Feierlichkeiten des 6. Januar gegen Ende des vierten bzw. Anfang des 5. Jahrhunderts in Jerusalem und Bethlehem gewesen wären. Vielmehr muß man aus diesen Quellen folgern, daß einzig die Geburt Christi an diesem Tag gefeiert wurde – wobei hier hinzugefügt werden muß, daß die Feier der Geburt Christi selbstverständlich den entsprechenden Perikopen des Neuen Testaments folgt und deswegen die Magier untrennbar zur Geburtsthematik gehören. Auch wenn über diesen Befund ein vergleichsweise breiter Konsens herrscht, so sind die als Erklärung für eben diese Entwicklung angeführten Gründe vielfältig. Bainton schlägt vor, daß der adoptianische Charakter eines Tauffestes Jesu zur Ablehnung dieses

[303] Pereg. 25,8; (SC 21, 202, Pétré; CChr.SL 175,71, Franceschini/ Weber): *At ubi autem resumpserit se populus hora incipiente secunda, colligent se omnes in ecclesia maiore, quae est in Golgotha.*

[304] Verlesen wird Mt 1,18–25.

[305] Pereg. 26 (CChr.SL 175,72, Franceschini/ Weber; CSEL 39,77,19–29, Geyer): *Sane quadragesimae de epiphania ualde cum summo honore hic celebrantur. Nam eadem die processio est in Anastase et omnes procedunt et ordine suo aguntur omnia cum summa laetitia ac si per pascha. Praedicant etiam omnes presbyteri et sic episcopus semper de eo loco tractantes euangelii ubi quadragesima die tulerunt Dominum in templo Ioseph et Maria et uiderunt eum Symeon uel Anna prophetissa filia Fanuhel et de uerbis eorum, quae dixerunt uiso Domino, uel de oblatione ipsa, quam obtulerunt parentes. Et postmodum celebratis omnibus per ordinem, quae cosuetudinis sunt, aguntur sacramenta et sic fit missa.*

[306] Mit Lesung aus Lk 2,21.

[307] Lesung Lk 2,22–40.

[308] Vgl. Förster, Feier, 152–154.

[309] Vgl. Baumstark, Werden der Liturgie, 44: „Aber auch die römische dreimalige Meßfeier des Weihnachtsfestes ist durch die Art angeregt, in welcher man nach Ätheria und der altarmenischen Perikopenordnung in Jerusalem noch am 6. Januar das Geburtsfest des Heilandes beging." Dagegen jedoch Bludau, Pilgerreise, 69–70: „Daß die römische dreimalige Meßfeier am Weihnachtsfest durch die Epiphaniefeier in Jerusalem angeregt sei, wo der nächtlichen Eucharistiefeier in Bethlehem eine Tagesfeier in der konstantinischen Basilika zu Jerusalem folgte, wie Baumstark meint… ist aus unserer Pilgerschrift nicht erweislich." Die Richtigkeit der Analyse von Baumstark vorausgesetzt, stärkt diese Vorbildwirkung der Jerusalemer Liturgie die Annahme, daß Pilger das Geburtsfest Jesu von Jerusalem aus verbreiteten.

Inhaltes im Heiligen Land beigetragen habe[310]. Allerdings ist dann die Frage zu stellen, warum sich der adoptianische Festgedanke mit der Verschiebung des Festinhalts zum Taufgedächtnis Jesu gerade in einer Zeit hätte durchsetzen sollen, in der die Homoousianer den Sieg davontrugen. Ein anderer Vorschlag nimmt an, daß der 25. Dezember in Jerusalem bereits ein Heiligenfest[311] war und daß deswegen die Einführung des Weihnachtsfestes in Jerusalem so lange brauchte[312]. Hierbei wäre jedoch zu beachten, daß in der Auseinandersetzung zwischen Hieronymus und der Jerusalemer Gemeinde eindeutig die Überzeugung zu finden ist, an Epiphanias den historisch richtigen Tag der Geburt Jesu zu feiern[313]. In der konkreten Auseinandersetzung läßt sich an keiner Stelle das Argument belegen, man könne deswegen in Jerusalem die Geburt Jesu nicht am 25. Dezember feiern, weil man dort bereits den Festtag zweier Heiliger begehe. Auch scheint ein Herrenfest höher als ein Heiligenfest, so daß die Ersetzung des Festes grundsätzlich jederzeit möglich scheint, sofern nicht gewichtige Gründe dagegen sprechen. Deswegen ist Lemarié zuzustimmen, wenn er betont, daß es eben dieser Inhalt von Epiphanias ist – die Feier der Geburt Jesu in ihrer vollen liturgischen Ausformung –, der zur lange anhaltenden Ablehnung des westlichen Festes vom 25. Dezember führte[314].

b. Hieronymus und sein Kampf für den 25. Dezember in Jerusalem

Hieronymus hält sich ab etwa 386 in Bethlehem auf und folgt dort der westlichen Tradition, indem er das Geburtsfest Jesu am 25. Dezember feiert. Seine Auseinandersetzungen mit der Jerusalemer Tradition weisen letztlich ebenso wie auch der Pilgerbericht der Egeria auf eine ganz bestimmte Akzentsetzung der Jerusalemer Liturgie hin: *Apte diei et loco*, wie die fromme Pilgerin so klar berichtet, wird gefeiert. Man ist in der Heiligen Stadt fest davon überzeugt,

---

[310] BAINTON, Chronology, 98: „To January 6th was assigned most commonly the baptism; sometimes the baptism and the birth, sometimes the birth without mention of the baptism because of the adoptionist nature of the feast."

[311] An diesem Tag wurde das Fest von David und Jakobus gefeiert.

[312] KELLNER, Heortologie, 115: „Vielleicht hatte es in Jerusalem seine besondern Schwierigkeiten, das Fest des 25. Dezember heimisch zu machen, weil man dort an diesem Tage schon ein anderes Fest beging, nämlich das Andenken Davids und des Apostels Jakobus."

[313] Siehe hierzu auch KELLNER, Heortologie, 114. Siehe auch BORELLA, Natale, 67: „S. Gerolamo ritiene che l'Epifania non celebra la nascita di Gesù, come, invece, avveniva a Gerusalemme; per lui Gesù è nato il 25 dicembre ed è stato battezzato il 6 gennaio."

[314] LEMARIÉ, Manifestation, 42f: „Le lectionnaire arménien par exemple, qui connaît l'octave festive avec stations aux différentes églises et sanctuaires de la ville sainte, indique deux leçons évangéliques pour le 6 janvier (cf. les deux synaxes d'Éthérie) *Luc*, 2,8–20 et *Matthieu*, 2,1–12. Nous ne trouvons par ailleurs aucune mention du Baptême ou des noces de Cana. Il y a tout lieu de croire que nous possédons là une base sûre qui nous permet d'affirmer que l'Église de Jérusalem ne fêtait, le 6 janvier, que l'unique mystère de la Nativité, comprenant l'épisode des Mages. Peut-être est-ce là une des raisons de la tardive introduction de la fête occidentale du 25 décembre en Palestine."

mit dem 6. Januar den Tag als Gedächtnis der Geburt Christi zu begehen, an dem er Jahrhunderte vorher das Licht der Welt erblickt hat. Eine Weihnachtspredigt[315], die Hieronymus am Anfang des fünften Jahrhunderts hielt[316], gibt beredtes Zeugnis von der Auseinandersetzung. Diese dreht sich einzig um den richtigen Tag der Feier der Geburt Christi. Auch wenn Hieronymus behauptet, den Jerusalemern ihre eigene liturgische Tradition lassen zu wollen[317], kritisiert er diese Tradition dann im Verlauf der Predigt vergleichsweise heftig[318].

aa. Kircheneinheit versus Lokaltradition

Im Rahmen der Diskussion über die Gründe für die Einführung von Epiphanias und von Weihnachten werden regelmäßig auch dogmatische Überlegungen angeführt. In diesem Zusammenhang darf man Hieronymus als Kronzeugen dafür nehmen, daß dogmatische Überlegungen wohl nicht dazu herangezogen werden können, um die unterschiedlichen Termine des Geburtsfestes Jesu zu begründen. Ausdrücklich betont er, daß keine dogmatischen Differenzen zwischen den beiden Traditionen festzustellen sind, sondern daß man trotz der liturgischen Unterschiede den einen Herrn verehre[319]. Die offensichtlich bewußte Vermei-

---

[315] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL 78/2, 524–529, Morin).

[316] Vgl. Leclercq, Art. Nativité, 922: „A propos de l'usage d'Antioche, nous rappelions, il n'y a qu'un instant, le sermon prononcé par saint Jérôme, un 25 décembre, entre 401 et 410, pour défendre la légitimité de l'usage occidental et soutenir sa supériorité sur la prétendue tradition dont se réclamait l'Église de Jérusalem." Mann, Art. Epiphaniasfest, 763, datiert die Predigt in das Jahr 410; ebenso Bludau, Pilgerreise, 73, und Strittmatter, Christmas and Epiphany, 607; Roll, Origins, 199, schlägt einen späteren Termin vor: „This is the tradition which Jerome attempted to alter by introducing 25 December as the feast of Christ's birth in the flesh, apparently by 430." Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß Hieronymus am 30. September 419 verstarb; vgl. Fürst, Art. Hieronymus, 324.

[317] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,527,112–115, Morin): *Quia illa conferebat in corde suo, et nos tractemus in corde nostro, quod hodierna die Christus nascitur. Alii putant quod in Epiphaniis nascitur: non damnamus aliorum opinionem, nostram sequimur doctrinam.* „Weil er jenes in seinem Herzen besprach, wollen wir in unserem Herzen ergreifen, daß am heutigen Tag Christus geboren wird. Andere glauben, daß er an Epiphanias geboren wird: Wir verurteilen die Meinung der anderen nicht, folgen aber unserer Lehre." In den Formulierungen des Hieronymus wird die Vergegenwärtigung des historischen Geschehens deutlich, die durch die Liturgie bewirkt wird (*nascitur* anstelle des für ein historisches Ereignis korrekten *natus est*). Siehe hierzu auch F. Heim, Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du ve siècle. Le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon, Latomus 58, 1999, 640–660, hier 651.

[318] Vgl. hierzu auch Mommsen, Aponius and Orosius, 106, der bezüglich Hieronymus bemerkt: „In regard to Christmas, it has rightly been said that in all likelihood he ‚urged the Roman feast upon his eastern friends'." Siehe Mann, Art. Epiphaniasfest, 763: „Er predigt an Weihnachten, am 25. Dezember 410, gegen die Feier des Geburtsfestes am 6. Januar in Jerusalem und meint, die bessere Tradition und die communis opinio auf seiner Seite zu haben."

[319] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,527,116–118, Morin): *Et illi qui tunc dicunt nasci Saluatorem, et nos qui hodie dicimus nasci, unum Dominum colimus, unum infantulum suscipimus.* „Sowohl jene, die behaupten, dann sei der Herr geboren, als auch wir, die sagen, heute sei er geboren, wir verehren den einen Herrn, ein Kindlein nehmen wir auf."

dung des Vorwurfs der Häresie – und dieser kommt ja implizit durch die Kritik zum Ausdruck – könnte selbstverständlich auch in der politischen Situation ihren tieferen Grund haben: Unter Arcadius war die Häresie aus Sicht der weltlichen Obrigkeit zu einer Bedrohung des Staates geworden – mit entsprechenden Konsequenzen für die jeweiligen Häretiker[320]. Es scheint durchaus nicht unmöglich, daß bereits die liturgische Abweichung hinsichtlich Epiphanias und eine entsprechende Qualifizierung dieser abweichenden Tradition als häretisch zu entsprechenden Problemen für die Jerusalemer Gemeinde geführt hätte[321].

Die Tatsache, daß Hieronymus selbst das Fehlen dogmatischer Differenzen betont, hindert ihn jedoch nicht daran, seine eigene Überzeugung nachdrücklich zu vertreten. Die Situation zeige selbst, so Hieronymus, daß er grundsätzlich im Recht sei, schließlich handele es sich bei der Jerusalemer Tradition um eine Einzelmeinung[322]. Dies darf als wichtiges Zeugnis dafür gelten, daß die Feier des Geburtsfestes am 25. Dezember zum Zeitpunkt der Predigt des Hieronymus langsam aber sicher zu einem Prüfstein der Einheit der Kirche wurde. Diesem Argument halten die Jerusalemer entgegen, wie aus der Predigt des Hieronymus zu entnehmen ist, daß man selbstverständlich dort am besten wisse, wann Christus geboren sei, wo er auch tatsächlich geboren worden sei[323]. Hieronymus

---

[320] Vgl. ZIEGLER, Religion, 133: „Die beiden neuen Herrscher, Arcadius im Osten und Honorius im Westen, übten einen verschärften Druck auf das Heidentum aus; die beiden Kaiser erklärten die Häresie zu einem öffentlichen Verbrechen, sie machte unfähig zur Bekleidung öffentlicher Ämter und konnte mit Verbannung, zuweilen sogar mit dem Tode bestraft werden. Die Begründung war, daß das Heidentum wie die Häresie die Einheit und Geschlossenheit des römischen Staates bedrohten." Vgl. hierzu auch C. PIÉTRI, Die Schwierigkeiten des neuen Systems im Westen: Der Donatistenstreit (363–420), in: N. BROX u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 506–524, hier 514, der bezüglich der Situation in Nordafrika bemerkt: „Die Anhänger einer harten Linie gewannen zunehmend an Boden. Um die Unterdrückung zu organisieren, genügte es, die Schismatiker den Häretikern gleichzustellen. Denn letztere waren durch die Gesetzgebung des Theodosius und seines Sohnes mit dem Bann belegt."

[321] Siehe hierzu auch K. VOIGT, Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936, 41: „Durch einen kaiserlichen Erlaß vom Jahre 395 wurde zwar bestimmt, daß auch diejenigen, die nur in geringfügiger Weise von der katholischen Lehre abwichen, als Häretiker den gegen diese erlassenen Gesetzen unterliegen sollten, aber die Behandlung, die die Angehörigen der verschiedenen Sekten erfuhren, war durchaus nicht gleich."

[322] Hier. *homil. de nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,527,118–122, Morin): *Sed uideamus, quia magis rationalibus ratio nostra non reprehendit alios, sed nos probat. Non sunt nostra, quae loquimur, maiorum sententia est: uniuersus mundus contra huius prouinciae opinionem loquitur*. „Aber wir wollen sehen, wie mehr unsere Meinung durch logische Argumente nicht so sehr andere zurückweist, sondern uns bestätigt. Nicht wir sind es, die reden, es ist der Spruch der Mehrheit: Alle Welt spricht gegen dieser Provinz Meinung." Am Rande sei bemerkt, daß zur Zeit des Hieronymus weder in Ägypten noch in Armenien Weihnachten gefeiert wurde; insofern übertreibt dieser ein wenig, wenn er sagt, die ganze Welt würde das Fest feiern außer denen im Heiligen Lande.

[323] Hieronymus kleidet die Argumentation in eine ironische rhetorische Frage; Hier. *homil. de nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,527,122–124, Morin): *Dicat aliquis: Hic Christus natus est:*

verweist in diesem Zusammenhang auf die Apostelgeschichte, um seine Sicht der historischen Ereignisse darzulegen, aufgrund derer die Jerusalemer eben gerade nicht so genau von diesen Ereignissen wissen, wie sie selbst behaupten: Die Apostelgeschichte berichtet von den Verfolgungen. Bereits diese hätten zu einer gewissen Zerstreuung der Jerusalemer Gemeinde geführt[324]. Daran anschließend seien bei der Zerstörung Jerusalems alle Christen vertrieben worden[325], so daß lange Zeit weder Christen noch Juden in dieser Provinz lebten. Hieronymus sieht sich in diesem Zusammenhang gezwungen, mit Hilfe einer rhetorischen Frage das Problem aufzuwerfen, warum er sich so ausführlich mit der Lokalgeschichte des Heiligen Landes im Rahmen einer Weihnachtspredigt auseinandersetzt: Er führt dies alles aus, weil sich die Jerusalemer auf ihre – aus seiner Sicht angebliche – Lokaltradition berufen, um ihr Geburtsfest Jesu am 6. Januar zu begründen[326]. Für Hieronymus hingegen ist Weihnachten der historische Termin der Geburt Jesu, während er an Epiphanias getauft wurde. Er bezeichnet die Taufe dabei als „Wiedergeburt“[327] und wehrt sich unter Hinweis auf das Datum der Geburt, das vom Datum der Taufe verschieden ist, dagegen, diese Feier mit dem Geburtsfest Jesu zu verquicken[328]. Man wird wohl aus dieser Formulierung nicht folgern dürfen, daß die Jerusalemer Gemeinde zur Zeit des Hieronymus am 6. Januar die Geburt und die Taufe Jesu zusammen gefeiert hat. Hierfür spricht, daß er in der Passage, in der er die Argumentation der Jerusalemer Gemeinde paraphrasiert, nur darauf eingeht, daß sie glauben,

---

ergo magis illi sciunt, qui longe, quam isti qui prope sunt? „Es soll einer sagen: Hier ist Christus geboren: Also wissen diejenigen mehr, die weit entfernt sind, als die, welche nahe sind?“

[324] Vgl. Apg 8,1.

[325] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,527,135–528,139, Morin): *Deinde post quadraginta duos annos uenit Vespasianus et Titus: subuersa sunt Hierosolyma atque destructa: omnes qui Iudaei fuerunt et Christiani penitus eiecti*. „Schließlich, 42 Jahre später, kamen Vespasian und Titus. Jerusalem wurde unterworfen und zerstört. Alle Juden und Christen wurden weit vertrieben.“ Siehe hierzu auch Engberding, 25. Dezember, 29: „Die Palästinenser, welche die Geburt des Herrn am 6. Januar feiern, erheben den Anspruch, die beste und unmittelbarste Tradition zu besitzen, da sie ja ‚ortsansässig‘ sind. Demgegenüber betont Hieronymus mit allem Nachdruck, daß doch dieselben Apostel, die in Palästina die Tradition begründeten, sie auch in den übrigen Ländern verbreiteten. Also ist Palästina hier keineswegs im Vorteil. Dagegen ist es arg im Hintertreffen, weil in Palästina die Tradition abgerissen und unterbrochen worden ist.“

[326] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,147–148, Morin): *Hoc totum quare dico? Quia nobis dicunt: Hic apostoli fuerunt, hic traditio fuit*. „Warum sage ich dies alles? Weil sie zu uns sagen: Hier waren die Apostel, hier war die Überlieferung.“

[327] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,148–149, Morin): *Nos ergo dicimus quia hodie Christus natus est, post in Epiphaniis renatus est*. „Wir sagen also, weil Christus heute geboren ist, ist er an Epiphanias wiedergeboren.“

[328] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,149–152, Morin): *Vos adstruite nobis generationem et regenerationem, uos qui dicitis in Epiphaniis natum: quando ergo accepit baptismum, nisi uerum euentum dicitis, ut in eadem die et natus sit et renatus?* „Ihr habt uns die Geburt und die Wiedergeburt zusammengefügt, ihr, die ihr sagt, er sei an Epiphanias geboren. Wann empfing er also die Taufe, wenn ihr nicht ein wahres Geschehnis verkündet, daß er am selben Tag geboren und wiedergeboren sei?“

an Epiphanias den historischen Tag der Geburt Jesu zu feiern. Vielmehr scheint sich in dieser Formulierung ein Niederschlag der von Hieronymus selbst geübten Festordnung zu finden, er feiert die Geburt Jesu am 25. Dezember und die Taufe am 6. Januar.

Ein Abschnitt der Predigt des Hieronymus wirft jedoch die Frage auf, ob man Hieronymus nicht aufgrund dieser Predigt als Zeugen für die religionsgeschichtliche Hypothese anführen kann: Er selbst bringt das Weihnachtsfest mit der Sonnenwende in Verbindung und gebraucht hierfür die typologische Rede von Christus als der „Sonne der Gerechtigkeit" – was man natürlich als Indiz für einen entsprechenden Zusammenhang werten kann[329]. Allerdings muß hinsichtlich dieser Ausführungen des Hieronymus festgehalten werden: Er selbst ist sich sicher, daß er den historischen Termin der Geburt Jesu gegen eine anderslautende Jerusalemer Lokaltradition verteidigt. Die auf Christus angewendete Sonnentypologie ist sehr alt und trifft auch dann zu, wenn in Jerusalem zur Zeit des Hieronymus gar kein Sonnwendfest des Winters gefeiert worden ist. Auch seine Ausführungen zu Epiphanias scheinen darauf hinzuweisen, daß er auch für dieses Fest einen historischen Anlaß – nämlich die Taufe Jesu – und nicht eine Ableitung aus häretischen Wurzeln oder heidnischen Vorbildern als Grund für die Einführung sieht. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß er bereits die Geburt des Johannes des Täufers mit Worten zum Ausdruck bringt, die auf eine Feier eines Geburtsfestes hinweisen könnten[330]. Hier ist zu fragen, ob er dieses Fest nicht aus dem Westen – um es genauer zu sagen, aus dem Umfeld der römischen Liturgie – mitbringt[331].

---

[329] Allerdings ist eindeutig, daß er in keiner Weise an ein Sonnwendfest denkt; Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,153–157, Morin): *Praedicationi nostrae etiam creatura consentit, mundus ipse testis est uoci nostrae. Usque ad hanc diem tenebrae crescrunt, ab hac die decrescunt tenebrae: lux crescit, decrescunt tenebrae: crescit dies, decrescit error, ueritas subit. Hodie nobis sol iustitiae nascitur*. „Unserer Verkündigung stimmt auch die Schöpfung zu, die Welt selbst ist Zeuge unserer Rede. Bis zu diesem Tag wachsen die Schatten, von diesem Tag an schwinden die Schatten. Das Licht wächst, die Schatten schwinden, es wächst der Tag, der Irrtum schwindet, die Wahrheit steigt empor. Heute ist uns die Sonne der Gerechtigkeit geboren." Es geht ganz offensichtlich nur um die Typologie zwischen Christus und Sonne der Gerechtigkeit, nicht jedoch um heidnische Parallelfeste – und diese hätten ihm wohl auch die Jerusalemer zum Vorwurf gemacht, wenn sie um einen solchen Zusammenhang gewußt hätten. Dagegen bemerkt jedoch RAHNER, Mysterium, 193: „Wenn Hieronymus hier vom Weichen des nächtlichen Irrtums spricht, dann denkt er an den heidnischen Kult, dessen Sonnenmysterien immer noch lebendig waren – Kaiser Julians Versuch, Helios wieder zum Dominus Imperii zu machen, hatte das ja deutlich gezeigt." Reicht tatsächlich die reine Erwähnung der „Sonne der Gerechtigkeit" und des „nächtlichen Irrtums" aus, um daraus abzuleiten, daß Hieronymus an ein heidnisches Parallelfest denkt?

[330] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,157–160, Morin): *Simulque et aliud considerate. Inter Dominum et Iohannem Baptistam sex menses sunt: si consideretis natiuitatem Iohannis et hanc diem, uidetis sex menses tantum habuisse*. „Bedenkt zugleich auch noch etwas anderes. Zwischen dem Herrn und Johannes dem Täufer sind sechs Monate. Wenn ihr die Geburt des Johannes und diesen Tag berücksichtigt, seht ihr, daß sechs Monate so lange dauern."

[331] Augustinus hielt Predigten für ein Fest der Geburt des Johannes des Täufers am 24. Juni.

Die Epiphaniaspredigt des Hieronymus bestätigt den Eindruck, daß Hieronymus die Festtage als Erinnerung an historische Ereignisse sieht, derer an diesen Tagen gedacht wird. Der Festinhalt ist nach dieser Epiphaniaspredigt die Taufe Jesu[332]. In der Einleitung übersetzt er den griechischen Namen des Festes ins Lateinische[333]. Hieronymus sieht in dieser Epiphaniaspredigt die Taufe als öffentliche Bekanntmachung der Sendung Jesu. Theologisch ist dies bedeutsam: Die Taufe ist für diesen Prediger keine zweite Geburt. Und dies wäre ja notwendig, wenn die Ableitung des großkirchlichen Festes am 6. Januar von der Feier der Basilidianer berechtigt wäre. Einschränkend kann man natürlich erwähnen, daß Hieronymus die Taufe Jesu im Zusammenhang seiner Weihnachtspredigt als Wiedergeburt bezeichnet[334], doch scheint dies nicht auszureichen, um ein adoptianisches Verständnis der Taufe bei Hieronymus vorauszusetzen. Die Schilderung der Herabkunft des Heiligen Geistes zeigt, daß dieser Vorgang nach Hieronymus sicherlich nicht in adoptianischer Weise bzw. als „Geburt des Christus" zu verstehen ist. Vielmehr ist es gerade die Tatsache, daß die Stimme aus dem Himmel und der Heilige Geist in Gestalt der Taube diesen als Sohn Gottes offenbaren, die für Hieronymus den Kern des Festes konstituiert. Auf die bereits bestehende Gottessohnschaft wird hingewiesen, diese wird offenbart, jedoch wird Jesus keinesfalls erst durch dieses Ereignis adoptiert[335]. Gerade deshalb darf auch die Festtheologie von Epiphanias, die aus den Predigten des Hieronymus abgeleitet werden kann, als eindeutiges Indiz dafür genommen werden, daß keine ursächliche Beziehung zwischen dem Tauffest der Basilidianer und dem großkirchlichen Epiphaniefest besteht.

[332] Hier. *homil. de Epiph*. (CChr.SL, 78/2,530–532, Morin).

[333] Hier. *homil. de Epiph*. (CChr.SL, 78/2,530,1–9, Morin): *Dies epiphaniorum graeco nomine sic uocatur; quod enim nos adparitionem aut ostensionem dicimus, hoc graeci ἐπιφάνειαν uocant. Hoc autem ideo quia Dominus noster et saluator adparuit in terris. Licet enim olim natus esset ex Maria et XXX iam annorum explesset aetatem, tamen ignorabatur a mundo. Eo tempore cognitus est quo ad Iohannem Baptistam, ut in Iordane baptizaretur, aduenit et uox de caelo Patris intonantis audita est: Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi conplacui*. „Mit griechischem Namen wird er Epiphanientag genannt; was nämlich wir Erscheinung oder Offenbarung nennen, das bezeichnen die Griechen als Epiphanie. Dies geschieht aber deswegen, weil unser Herr und Heiland auf Erden erschien. Freilich ist er einst aus Maria geboren worden und hat 30 Jahre an Alter erfüllt, obwohl ihn die Welt nicht kannte (wörtl.: er von der Welt nicht gekannt wurde). Zu der Zeit wurde er erkannt, als er zu Johannes dem Täufer kam, damit er im Jordan getauft würde, und die Stimme des laut tönenden Vaters aus dem Himmel gehört wurde. *Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Gefallen habe*."

[334] Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,148–149, Morin): *Nos ergo dicimus quia hodie Christus natus est, post in Epiphaniis renatus est*. „Wir sagen also, weil Christus heute geboren ist, ist er an Epiphanias wiedergeboren."

[335] Hier. *homil. de Epiph*. (CChr.SL, 78/2,530,9–12, Morin): *Quem Pater e caelis uoce monstrauerat, hunc Spiritus sanctus, uersus in columbam et super caput illius sedens, tactu quoque ipso uoluit demonstrare, ne quis alius Dei Filius putaretur ex populo*. „Den der Vater aus dem Himmel durch die Stimme gezeigt hatte, diesen wollte der Heilige Geist, der in Gestalt einer Taube (wörtl.: gewandelt in eine Taube) über seinem Kopf weilte, auch durch seine Berührung zeigen, damit nicht ein anderer vom Volk für den Sohn Gottes gehalten würde."

bb. Der Lebensweg des Hieronymus und seine liturgische Prägung

Gleichzeitig scheint der Lebensweg des Hieronymus in diesem Zusammenhang sehr aufschlußreich. Ihn kann man so zusammenfassen: Hieronymus hat 367/68 den römischen Liturgiebereich verlassen. Er gelangte über die Zwischenstationen Trier[336], Aquileia[337], Konstantinopel[338], nach Antiochia[339], wo er sich länger aufhielt – hierzu gehört auch ein Aufenthalt in der ostsyrischen Wüste bei Chalkis. Von dort führten ihn seine Bemühungen um die Anerkennung des Paulinus von Antiochien[340] zum Konzil nach Konstantinopel und in Folge auch nach Rom[341]. Der Tod seines Gönners Damasus am 11. Dezember 384, auf dessen Nachfolge er sich Hoffnungen gemacht hatte, war der Anfang vom Ende seines Romaufenthaltes. Im August 385 brach er in Richtung Jerusalem auf, die Reise führte über Rhegium im südlichen Italien, Zypern, Antiochien und einen Besuch der ägyptischen Mönchssiedlungen nach Jerusalem. Im Jahr 386 ließ er sich in Bethlehem nieder, wo er bis zu seinem Tod am 30. September 419 als Asket und Wissenschaftler lebte[342].

Man wird auf diesem Hintergrund des Lebensweges einige Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklung von Weihnachten und Epiphanias aufwerfen müssen: Eine Möglichkeit wäre, daß Hieronymus während seines ersten Romaufenthaltes überhaupt kein Epiphaniefest kennenlernte. Immerhin wird es für möglich gehalten, daß die dem Optatus von Mileve zugeschriebene Weihnachtspredigt die ursprüngliche Form nicht nur des nordafrikanischen, sondern auch des römischen Weihnachtsfestes bietet. Und nach ihr schließt ja die Festthematik des Weihnachtsfestes die heiligen Dreikönige mit ein. Falls nun tatsächlich die Jerusalemer Liturgie die ursprüngliche Form des Epiphaniefestes bieten sollte, so würde das Weihnachtsfest, dessen Festinhalt die heiligen Dreikönige mit einschließt, eine gleichzeitige Feier von Epiphanias in den Gebieten ausschließen, in denen Epiphanias als Festinhalt die heiligen Dreikönige hatte – das heißt: Rom und Nordafrika. Gegen diese Hypothese spricht, daß diese Predigt in der neueren Forschung dem Optatus von Mileve abgesprochen wird. Auffällig ist allerdings in diesem Zusammenhang die Haltung des Hieronymus, daß er zwar hinsichtlich Weihnachten die römische Liturgie favorisiert, hinsichtlich des Inhaltes von Epiphanias hingegen der östlichen Tradition – nach Einführung des Weihnachtsfestes – folgt[343].

---

[336] Dort trat er eine Laufbahn im Staatsdienst an.

[337] Dorthin zog er um 370, um mit Rufin ein religiöses Leben in Gemeinschaft zu führen.

[338] Bereits um 371 verließ er Aquileia; in Konstantinopel hielt er sich nur kurz auf.

[339] In dieser Stadt fand er Aufnahme bei Evagrius, dem späteren Bischof der altnizänischen Gemeinde.

[340] Er war Evagrius als Bischof der altnizänischen Gemeinde nachgefolgt.

[341] Dort nahm er 382 an der römischen Synode teil, die Paulinus als rechtmäßigen Bischof von Antiochien anerkannte, aber im Osten ohne Wirkung blieb.

[342] Vgl. zum Leben des Hieronymus u. a. FÜRST, Art. Hieronymus, 323–324.

[343] Siehe hierzu auch MOMMSEN, Aponius and Orosius, 106–107: „In regard to the

Für seinen Aufenthalt in Trier gibt es keine sicheren Nachrichten über die Feste, die Tatsache, daß man bereits 360 in Gallien Epiphanias feierte[344], kann man natürlich als Anlaß für die Vermutung nehmen, daß Epiphanias zu dieser Zeit auch in Trier bereits bekannt war. Man wird annehmen müssen, daß in den Gebieten, in denen Hieronymus Epiphanias begegnete, entweder die Geburt oder die Taufe das Hauptthema dieses Festes bildeten.

Allerdings dürfte er an mehreren Orten Wendepunkte der liturgischen Entwicklung selbst miterlebt haben. Es ist zu vermuten, daß Paulinus von Antiochien bereits zur Zeit, als sich Hieronymus bei ihm aufhielt, Weihnachten und Epiphanias als zwei getrennte Feste feierte[345] – die Frage, ob Paulinus hierbei das Thema des römischen Epiphaniefestes oder die Taufe als Festinhalt wählte, muß offen bleiben. Allerdings erlebte Hieronymus wohl bereits dort die Situation, die ihm im Heiligen Land wieder begegnen sollte: Zwei konkurrierende Feste mit in ihren Wurzeln kongruenten Festinhalten. Auch die rhetorische Frage in der Weihnachtspredigt des Hieronymus, ob die Jerusalemer Geburt und Taufe kombinieren wollten, dürfte auf eigenen Erfahrungen zu beruhen: Für Ägypten bezeugt Johannes Cassian für eben diese Zeit als Kompromiß zwischen östlicher und westlicher Tradition die Kombination der beiden Themen und bemerkt, daß es sich um einen ägyptischen Sonderweg handelt. Hieronymus besuchte dieses Gebiet Ende 385 bzw. Anfang 386, daß er dort die liturgische Besonderheit von Epiphanias kennengelernt hat, darf als wahrscheinlich gelten. Daraus müßte man aber ableiten, daß Hieronymus eben gerade durch die Kenntnis des ägyptischen Sonderbrauchs und nicht die von ihm erlebte Jerusalemer Liturgie zu der Bemerkung über die Festinhalte geführt wurde. Insofern kann Hieronymus also weiterhin nicht als Zeuge für eine zu seiner Zeit existente Verbindung der beiden Themen Geburt und Taufe als Festinhalte der Jerusalemer Epiphaniasliturgie herangezogen werden.

c. Die Einführung des Weihnachtsfestes in Jerusalem im 5. Jahrhundert

Nach dem Tod des Hieronymus – d.h. nach 419 – ist das Weihnachtsfest in Jerusalem eingeführt worden. Basilius von Seleukia lobt den Bischof Juvenal von Jerusalem – dieser war von 422 bis 458 Bischof der Heiligen Stadt[346] – in

---

Epiphany, he believed that this feast commemorated primarily the baptism of Christ, signifying the spiritual rebirth as distinguished from his birth in the flesh, and thus he maintained a view which was very different from that held by the Church of Rome and by St. Augustine, but conformed closely with the opinions of all of the great contemporary theologians of the Eastern church.“

[344] Vgl. den bekannten Beleg bei Ammianus Marcellinus *rer. gest*. 21,2,5 (Seyfarth, SQAW 21/2,132,10–13).

[345] So kann man zumindest auch die Anspielungen in der Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos deuten.

[346] Vgl. G. Röwekamp, Art. Juvenal von Jerusalem, LACL ^{3}2002, 416–417.

einer Predigt, deren Autorschaft allerdings nicht mit letzter Sicherheit feststeht, dafür, daß er das Weihnachtsfest eingeführt habe[347]. Die Tatsache, daß Melania die Jüngere kurz vor ihrem Tod Weihnachten in der Geburtsgrotte zu Bethlehem feierte – sie starb am 31.12. des Jahres 438 oder 439[348] – ist unbestritten[349]. Unklar bleibt, ob Melania die Jüngere an der Liturgie teilnimmt, welche die von Hieronymus gegründeten Kommunitäten feiern[350], oder ob das Weihnachtsfest zu ihrer Zeit bereits allgemein begangen wurde. Hiervon hängt ab, wie die Motivation des Juvenal für die Einführung des westlichen Geburtsfestes gedeutet wird[351]. Usener vermutet, daß Juvenal mit der Einführung dieses Festes ein Zugeständnis geleistet habe, das umgekehrt eine Bedingung für die Erhebung des Jerusalemer Bischofssitzes in die Würde eines Patriarchats gewesen sei. Nach ihm ist deswegen die Zeit kurz nach dem Chalcedonense als Termin der Einführung des Weihnachtsfestes in Jerusalem zu nennen[352]. Allerdings scheint man an dieser Stelle einwenden zu müssen, daß dieses Argument sehr wohl auch für eine frühere Einführung verwendet werden könnte. Immerhin scheint zumindest in zeitlicher Hinsicht eine Verbindung zwischen der Einführung des Weihnachtsfestes in Ägypten und dem Konzil von Ephesus zu bestehen[353]. Und

---

[347] Basilius von Seleukia war ab etwa 444 Metropolit der isaurischen Metropole; er starb nach 468; vgl. K. Balke / P. Bruns, Art. Basilius von Seleukia, LACL ^{3}2002, 120, sowie H. Brakmann, Art. Basilius von Seleukia, LThK Bd. 2, ^{3}1994, 71; vgl. die Basilius zugeschriebene Predigt auf den heiligen Stephanus: Bas. Sel. *or.* 41 (*Steph*) PG 85,470A–B: ὅστις καὶ τὴν ἐπίδοξον καὶ σωτηριώδην τοῦ Κυρίου προσκυνουμένην ἀρξάμενος ἐπετέλεσεν γένναν. „Der auch den wunderbaren und heilbringenden und verehrungswürdigen Geburtstag des Herrn zu feiern begann." Vgl. auch Kellner, Heortologie, 115, sowie Strittmatter, Christmas and Epiphany, 605.

[348] H. Leclercq, Art. Mélanie la Jeune (Sainte), DACL XI, Paris 1933, 209–230 hier 228–230, legt die letzten Tage der Melanie in das Jahr 438; Leclercq, Art. Nativité, 923, nimmt als Todesjahr der Melanie hingegen 439 an, ebenso Strittmatter, Christmas and Epiphany, 607.

[349] Nach Bludau handelt es sich um das Jahr 439; vgl. Bludau, Pilgerreise, 74: „Die hl. Melania feierte im Jahre 439 zu Jerusalem am 25. Dezember Weihnachten, für sie ein herkömmliches bekanntes Fest, wobei die Vigilien in der Geburtsgrotte zu Bethlehem abgehalten wurden."

[350] Usener, Weihnachtsfest, 333, Anm. 10a, erwägt die Möglichkeit, daß Melanie dem römischen Brauch folgend in Bethlehem Weihnachten feierte, ohne dies mit einer dort ansässigen Gemeinschaft in Verbindung zu bringen.

[351] Vgl. auch Bludau, Pilgerreise, 74–75: „Wenn Bischof Juvenal sich auch bemüht haben mag, das Dezemberfest einzuführen, so ließ wohl sein viele Jahre dauernder harter Kampf mit der übermächtigen mönchisch-monophysitischen Gegenpartei im ganzen Lande seine Anordnung scheitern. Die Feier am 25. Dezember war dann eine mit den politischen Folgen der Synode von Chalcedon 451 zusammenhängende, aber bald beseitigte Konzession."

[352] Usener, Weihnachtsfest, 332f: „Juvenalis (425–458), der auf dem concil von Chalkedon die unabhängigkeit seines stuhles von dem metropoliten in Kaisareia errungen und zuerst den patriarchentitel erhalten hatte, that diesen schritt vermuthlich erst nach dem genannten conzil; denn unter den damaligen verhältnissen muss der entschluss wie der preis erscheinen, um den der bischof von Jerusalem die ihm gewährten zugeständnisse erkaufte."

[353] Vgl. oben die Ausführungen zur Predigt des Paul von Emesa.

auf eben diesem Konzil bemühte sich Juvenal bereits um den Patriarchentitel für sein Bistum[354]. Und vielleicht fühlte er sich durch die Umstände gezwungen, bereits zu dieser Zeit als Entgegenkommen und Zeichen der Gemeinschaft mit der ganzen Kirche das Weihnachtsfest einzuführen[355]. Dann wäre die Zeit um das Konzil von Ephesus als wahrscheinlicher Termin der Einführung des Weihnachtsfestes anzusehen[356].

d. Jerusalem im 6. Jahrhundert

Aus der Zeit um die Mitte des 6. Jahrhunderts gibt es gleich zwei Nachrichten, die darüber berichten, daß Weihnachten in Jerusalem nicht gefeiert wird, sondern daß an Epiphanias der Taufe und der Geburt Jesu gedacht wurde. Abraham von Ephesus weist in einer Predigt auf Mariae Verkündigung[357] – dies ist das älteste Zeugnis für ein Fest am 25. März[358] – auf den Umstand hin, daß nur die Araber und die Kirche in Palästina das Weihnachtsfest nicht feiern[359]. Dies deckt sich mit den von Kosmas Indicopleustes überlieferten Nachrichten, daß man in dieser Zeit in Jerusalem am 6. Januar der Geburt und der Taufe Jesu gedachte[360], wäh-

[354] BAUS / EWIG, Reichskirche, 247–248.

[355] Vgl. den Tadel Leos des Großen an Juvenal für den Gebrauch unechter Dokumente; vgl. Leo-M. *ep*. 42 (TD.T 20,111,80; Silva-Taruoca), wo von ersonnenen Schriften (*commenticia scripta*) die Rede ist, die Juvenal zur Erlangung der Leitung der Jerusalemer Kirchenprovinz verwendet habe.

[356] Hierfür plädiert auch LECLERCQ, Art. Nativité, 923–924; er kommt allerdings aufgrund anderer Überlegungen zu diesem Ergebnis. Nach seiner Auffassung müßten sich Spuren der unterschiedlichen Festtraditionen in Jerusalem in der Vita der Melanie finden, wenn es zu ihrer Zeit noch zwei Geburtsfeste Christi an unterschiedlichen Tagen gegeben hätte. Weil dies nicht der Fall sei, müsse von einer Einführung des Festes vor 439 ausgegangen werden.

[357] Vgl. hierzu PO 16,443; vgl. auch LEMARIÉ, Manifestation, 32, dort Anm. 2. Vgl. auch STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 606. Auch wenn Abraham von Ephesus diese Festpraxis nur für Palästina und Umgebung gelten läßt, hielten es die Armenier zu seiner Zeit ebenso.

[358] Allein diese verglichen mit der Einführung eines Geburtsfestes Jesu späte erste Bezeugung des Festes Mariae Verkündigung – hieraus wird man auch eine spätere Einführung dieses Festes ableiten müssen – sollte zur Vorsicht vor zu großer Begeisterung über die Berechnungshypothese mahnen; schließlich ist der Termin der Empfängnis Jesu von großer Bedeutung für die Berechnungshypothese; auch das Fest der Verkündigung des Johannes ist jünger als das seiner Geburt; vgl. hierzu auch J. TOMAJEAN, Le Culte et les fêtes de Saint-Jean-Baptiste dans l'Église Syrienne, OrSyr 6,1961, 309–316, hier 311: „Dans l'état actuel de nos connaissances, il semble que celle du 24 juin en Occident, et celle du 7 janvier en Orient soient les plus anciennes et ont précédé toutes les autres."

[359] Abraham von Ephesus war zunächst Mönch in Konstantinopel und danach in Jerusalem; um die Mitte des 6. Jh. wurde er Bischof von Ephesus; vgl. hierzu B. WINDAU, Art. Abraham vom Ephesus, LACL ^{3}2002, 3.

[360] Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß sich der nestorianische Theologe Thomas von Edessa, der in etwa zur gleichen Zeit wirkte, gegen die Auffassung „einiger" wendet, die Taufe und Geburt zusammen am 6. Januar feiern; vgl. DIETTRICH, Bericht, 201; siehe auch BLUDAU, Pilgerreise, 75; siehe auch KELLNER, Heortologie, 114–115: „Ja, wenn wir dem Indienfahrer Kosmas … glauben dürfen, so hätte man in Jerusalem, und zwar nur

rend man am 25. Dezember das Fest des David und des Jakobus beging. Auch scheint man in Jerusalem zur Zeit des Kosmas – d.h. um die Mitte des 6. Jahrhunderts – tatsächlich die Argumentation für das Zusammenfallen von Geburt und Taufe aus dem lukanischen Bericht abgeleitet zu haben[361]. Man war sich in Jerusalem der Tatsache bewußt, daß an anderen Orten an diesem Tag der Geburt Christi gedacht wurde[362]. Gerade deswegen wird man wohl vermuten müssen, daß es sich bei dieser Argumentation nicht um Spuren der ursprünglichen Beweggründe für die Einführung von Epiphanias handelt. Vielmehr scheint es spätere Apologetik einer divergierenden Festpraxis zu sein. Das Jerusalemer Fest des 25. Dezember ist möglicherweise von einer parallelen jüdischen Feier am 26. Dezember beeinflußt[363].

Bei der Frage, ob Kosmas überhaupt aus eigener Anschauung über die Situation im Heiligen Land berichtet[364], scheint auch der Hypapante-Brief des Kaisers

---

dort allein noch, die Geburt Christi … ‚aus leichtgläubiger Vermutung' (σροχασμοῦ) am Epiphanientage gefeiert."

[361] Vgl. Cosm. Ind. *top.* 5 (PG 88, 197A/B = Cosmas, 138,25–28, Winstedt): οἱ δὲ Ἱεροσολυμῖται, ὡς ἐκ τοῦ μακαρίου Λουκᾶ λέγοντος περὶ τοῦ βαπτισθῆναι τὸν Κύριον ἀρχόμενος ὡς ἐτῶν λ′, τοῖς Ἐπιφανίοις ποιοῦσι τὴν γένναν. καὶ ἀληθεύει μὲν καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται· οὐχ ἡ ἀκρίβεια δὲ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἐν αὐτῇ τῇ γέννᾳ ἐγένετο καὶ τὸ βάπτισμα, ὥς φασι καὶ ὁ Λουκᾶς καὶ οἱ Ἱεροσολυμῖται. „Die Jerusalemer leiten ab aus dem Wort des seligen Lukas über das Getauft-Werden des Herrn, daß er in etwa 30 Jahre alt gewesen sei, daß sie an Epiphanias die Geburt feiern. Und sowohl der Evangelist als auch die Jerusalemer haben Recht: Nicht die Genauigkeit will es so, sondern in der Geburt selbst geschah auch die Taufe, wie es sagen Lukas und die Jerusalemer." Cosm. Ind. *top.* v (PG 88, 197C = Cosmas, 139,10–11, Winstedt): τῇ δὲ γέννᾳ μνήμην ἐπιτελοῦσι τοῦ Δαυῒδ καὶ Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου. „Am Tage der Geburt begehen sie das Gedächtnis des David und des Apostels Iakobus." Siehe auch W. WOLSKA-CONUS, Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne. Tome II. (Livre 5), SC 159, Paris 1970, 20–25; vgl. hierzu HOLL, Ursprung, 142, STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 606, sowie BOTTE, Origines, 19f. Vgl. ferner H. LIETZMANN, Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien, AKG 1, Berlin ²1927, 120: „Das an erster Stelle genannte Fest ist kein anderes als das uns schon im Beginn des V Jh. für Jerusalem bezeugte Fest der ‚Verwandten Jesu', nämlich seines Ahnherrn David und seines Bruder Jakobus, das nach dem Bericht des Kosmas Indikopleustes eben am 25. Dezember gefeiert wird."

[362] Dies bezeugt eine Rubrik, die RENOUX, Le codex arménien Jérusalem 121. I, 75, erwähnt: „Dans d'autres villes, on fait la naissance du Christ."

[363] LIETZMANN, Petrus und Paulus, 129: „Erbes hat mit Recht darauf hingewiesen, daß uns noch um 570 durch das Itinerar des Antoninus von einer jüdischen Feier des 26 Dezember am Grabe des Patriarchen Jakob und des Königs David berichtet wird, die als Begleiterscheinung des Tempelweihfestes vom 25 Kislev zu verstehen ist. Dieses jüdische Fest ist von den jerusalemischen Christen… christianisiert … worden: aus dem Erzvater Jakob wurde der Bruder des Herrn."

[364] Keine einhellige Meinung besteht darüber, ob Kosmas ältere Quellen benutzt (so Usener, der die Meinung vertritt, Kosmas habe die Situation nicht aus eigener Anschauung gekannt; vgl. USENER, Weihnachtsfest, 336; siehe ferner LECLERCQ, Art. Nativité, 926) oder ob Kosmas tatsächlich die Situation um die Mitte des 6. Jahrhunderts beschreibt (so TALLEY, Origins, 139).

Justinian I.[365] aus dem Jahr 561[366], dessen Echtheit allerdings ebenfalls zeitweise bestritten wurde[367], weiterzuhelfen. Dieser greift die Situation Jerusalems auf, wo offensichtlich zu dieser Zeit am 25. Dezember das Fest des David und des Jakobus gefeiert wurde, während man am 6. Januar Geburt und Taufe Jesu zusammen feierte[368] und infolge nicht am 2., sondern am 14. Februar das Fest Hypapante beging[369]. Der Brief Justinians bestätigt damit die Nachrichten des Indienfahrers und läßt diese glaubwürdig erscheinen[370]. Der Pilgerbericht des Anonymus von Piacenza, der wohl Ende des 6. Jahrhunderts entstand[371], berichtet von einer Feier der Taufe Jesu am Jordan als Thema des 6. Januar[372], während Weihnachten nach

---

[365] Kaiser Justinian I. herrschte von 527–565; Kaiser Justinian II. Rhinometos von 685–711 (bzw. 685–695 u. 705–711); die Angaben von AUF DER MAUR, Herrenfeste, 168, lassen sich mit keinem der beiden Herrscher in Einklang bringen: „Definitiv wurde es dann unter Justinian I. zwischen 565–578 … in den Kalender aufgenommen." Er meint wohl Kaiser Justinos II, der in dieser Zeit regierte; vgl. G. PRINZING, Art. Justinianos, byz. Kaiser: J.I., LThK Bd. 5, [3]1996, 1108–1110; C. CAPIZZI, Art. Justinianos, byz. Kaiser: J.II., LThK Bd. 5, [3]1996, 1110 u. G. WIRT, Art. Justinos, byz. Kaiser: J.II., LThK Bd. 5, [3]1996, 1112.

[366] Für die Edition des in georgischen Handschriften überlieferten Textes siehe VAN ESBROECK, Justinien, 351–371.

[367] BRAKMANN, Echo, 104–106, betont die Echtheit des Briefes, während A. DE HALLEUX, Un discours héortologique de Justinien? AnBoll 110, 1992, 311–328, diese bestreitet. Nicephorus Kallistus, *h.e.* 17,28 (PG 147,292A–B) erwähnt ein Edikt Justins II., das Weihnachten verpflichtend vorschreibt. Eine Möglichkeit wäre, daß dieses mit dem Hypapante-Brief des Kaisers Justinian I. identisch ist. Immerhin setzt die definitive Verschiebung von Hypapante auch die Verschiebung des Geburtsfestes vom 6. Januar auf den 25. Dezember voraus. Siehe hierzu auch BOTTE, Origines, 20; siehe auch TALLEY, Origins, 139: „The celebration of the feast throughout the empire was ordered by the emperor Justin II (565–578), according to the historian Nicephorus Callistus." Zur Person vgl. F. WINKELMANN, Art. Xanthopulos, Nikephoros Kallistos, LThK Bd. 10, [3]2001, 1344.

[368] VAN ESBROECK, Justinien, 357: „*Nobis auditum est quoniam Hierosolymis deerrantes quidam non sequuntur sanctas scripturas et patres magistros, et non faciunt hanc sanctam in corpore Nativitatem Domini vicesima quinta mensis decembris, in nativitate Domini (festum) David et Iacobi faciunt, et in sexta die mensis ianuarii Baptismus est, et Nativitatem et Baptismum simul faciunt.*" Die Frage muß aufgrund der Formulierungen offenbleiben, ob nicht in Jerusalem und Bethlehem zwei unterschiedliche Strömungen existierten, wobei die einen – wie bereits zur Zeit des Hieronymus – der westlichen Tradition folgen, während die anderen die Feier von Epiphanias in der kritisierten Form gestalten; vgl. hierzu auch FÖRSTER, Feier, 162.

[369] VAN ESBROECK, Justinien, 351.

[370] Der Hinweis auf Justinian als den Kaiser, der in die liturgische Gestaltung des Geburtsfestes Jesu eingegriffen habe bzw. dieses von Epiphanias auf Weihnachten verlegt habe, findet sich auch in dem von Conybeare ins Lateinische übersetzten Traktat; vgl. F.C. CONYBEARE, Dialogus de Christi die natali. Ex lingua Armena latine reddidit F.C. Conybeare, ZNW 5, 1904, 327–334, hier 328.

[371] Vgl. hierzu G. RÖWEKAMP, Art. Anonymus von Piacenza, LACL [3]2002, 38; siehe auch DROBNER, Patrologie, 320.

[372] Vgl. Anton. 11 (CChr.SL 175,135, Franceschini/Weber): *Tenui autem theophaniam in Iordane, ubi talia fiunt mirabilia in illa nocte in loco, ubi baptizatus est Dominus… Completo baptismo omnes descendunt in fluuio…* Vgl. hierzu HOLL, Ursprung, 126, Anm. 4, TALLEY, Origins, 113, O. HEIMING, Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jh., JLW 9, 1929, 144–148, hier 147, KÖTTING, Peregrinatio, 106, und LEMARIÉ, Manifestation, 32.

ihm am 25. Dezember gefeiert wird und das Fest der „Familienmitglieder Jesu" – David und Jakobus – auf den 26. Dezember verdrängt hat[373]. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, daß offensichtlich das Thema der Hochzeit zu Kana zu dieser Zeit nicht Teil der Jerusalemer Epiphaniasliturgie ist und wohl auch nie gewesen ist, wie die Quellen zeigen[374]. Auch in den Predigten des Sophronius von Jerusalem, der im 7. Jahrhundert wirkte[375], finden sich keine Spuren mehr eines Gedächtnisses der Geburt Jesu an Epiphanias[376], die Predigt zum Peter- und Paulsfest des 28. Dezember bezeugt die Trennung von Weihnachten und Epiphanias[377].

Bei aller Problematik des umstrittenen Briefes des Kaisers Justinian muß sicherlich auch die grundsätzliche Haltung dieses Kaisers gegenüber der Kirche in Betracht gezogen werden. Dieser Kaiser hat keineswegs davor zurückgeschreckt, im Zweifel sehr klar kirchenpolitisch Stellung zu beziehen und seine Agenden durchzusetzen[378]. Insofern klingt zumindest dieser Brief glaubwürdig,

---

[373] Vgl. hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 75.

[374] Vgl. das georgische Lektionar von Jerusalem, das den Stand nach der endgültigen Einführung des Weihnachtsfestes bietet; Weihnachten wird am 25.12. begangen (CSCO 189,9–14, Tarchnischvili), am 26. gedachte man der Heiligen David und Jakobus, und erst auf den 27. fiel das Gedächtnis des Stephanus (CSCO 189, 14, Tarchnischvili); hierbei handelt es sich nach Kosmas Indicopleustes (Cosm. Ind. *top.* 5 [PG 88,197]) um ein Fest von zwei Verwandten Jesu: David wird als „Gottesvater" und Jakobus als „Gottesbruder" an diesem Tag geehrt; vgl. auch Bludau, Pilgerreise, 74. Am 6. Januar feierte man Epiphanias, es findet sich allerdings kein Hinweis auf die Feier am Jordan (Tarchnischvili, CSCO 189, 19–25); die Hochzeit zu Kana ist als Lesung für den zweiten Sonntag nach Ostern vorgesehen. Eine andere Möglichkeit wäre, daß das Lektionar den Status zur Zeit des Juvenal bietet.

[375] Sophronius von Jerusalem, der um 550 in Damaskus geboren worden war und dort eine Ausbildung als Rhetor genossen hatte, kam gegen 580 nach Palästina und wurde Mönch im Theodosiuskloster bei Jerusalem; er war von 634 bis zu seinem Tod 638 Patriarch von Jerusalem. Vgl. Drobner, Patrologie, 438–439; siehe auch G. Röwekamp, Art. Sophronius von Jerusalem, LACL ³2002, 647–648.

[376] Vgl. Leclercq, Art. Nativité, 924: „On peut ajouter à cet argument que saint Sophrone prononçait le 6 janvier de l'année 635 ou des années suivantes, un discours uniquement consacré au baptême de Notre-Seigneur, ce qui montre une fois de plus que, de son temps, les deux fêtes étaient parfaitement distinctes." Siehe auch Botte, Origines, 21, sowie Usener, Weihnachtsfest, 335–340.

[377] Vgl. hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 76; Sophr. H. *or.* 1 (*Christ. Nat.*) (PG 87, 3201–3212).

[378] Siehe auch nur M.V. Anastos, Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533, in: F. Barišić (Hg.), Mélanges Georges Ostrogorsky II, Recueil de Travaux de l'Institut d'Études Byzantines 8, Beograd 1964, 1–11, hier 2: „Few historians have failed to recognize that the Emperor Justinian I ruled the Byzantine Church with an iron hand." Vgl. H. Hunger, Kaiser Justinian I. (527–565), AÖAW.PH 102, Wien 1965, 339–356, hier 345: „In der Praxis scheute er aber nicht davor zurück, seine kirchenpolitischen Wünsche den Päpsten zu oktroyieren." Siehe auch Voigt, Staat und Kirche, 44: „Daß Justinian in noch höherem Maße als seine Vorgänger eine schlechthin beherrschende Stellung der Kirche gegenüber in Anspruch nahm, war in erster Linie in seiner starken inneren Anteilnahme an allem, was den christlichen Glauben und das Wohl der Kirche betraf, begründet. Fragen der Lehre beschäftigten ihn persönlich auf

der eine liturgische Abweichung beseitigt[379], die aufgrund der Wichtigkeit der betroffenen Feste als Zeichen bestehender oder aufgehobener Kircheneinheit gewertet werden kann.

Auf dem Hintergrund dieser Sicht der historischen Entwicklung bleibt nur die Schlußfolgerung, daß Holl die verschiedenen zeitlichen Entwicklungsstufen vermischt, wenn er für die Zeit der Egeria folgende Entwicklung vorschlägt: „Sie (d. i. die Predigt des Ps.Chrysostomos) versetzt uns unmittelbar in die Mitte der Dinge und ergänzt so in glücklichster Weise die Lücke, die der Zufall eines Blattverlustes in den Bericht der Aetheria über die Feier in Jerusalem gerissen hat. Am Abend des 5. Januar zieht die jerusalemische Gemeinde, ihren Bischof an der Spitze, hinaus nach Bethlehem, um dort in der Geburtshöhle die Nacht zu verbringen. Hier kam die Mitternachtsfeier zu ihrer vollen Wirkung. Man stand unter dem Gefühl, daß an dieser Stätte, zu dieser Stunde der Heiland geboren sei. Aber von Bethlehem aus blickte man zugleich hinüber an den Jordan und bekräftigte diesen zweiten Sinn des Festes, indem man unmittelbar nach der Geburtsfeier die Wasserweihe und die Taufe der Katechumenen vollzog."[380] Bereits Botte hatte darauf hingewiesen, daß das Schweigen der Egeria zu Wasserweihe oder einer Feier am Jordan beredt ist[381]. Letztlich ruhen die Schlußfolgerungen von Holl auf der Voraussetzung, daß diese Predigt erstens tatsächlich in

---

das ernsteste, und die Besserung der Verhältnisse in der Kirche war eine Frage, die ihm sehr am Herzen lag."

[379] Anastos, Justinian, 2: „As a pious and orthodox emperor … he deemed it his function to legislate on ecclesiastical matters on his own responsibility altogether, almost invariably without consulting the clergy." Hunger, Justinian I., 346–347: „Seit Konstantin d.Gr. … blieb es über ein Jahrtausend die vornehmste Pflicht der byzantinischen Kaiser, für die Reinheit der Orthodoxie mit allen Mitteln, durch innenpolitische Maßnahmen wie durch Einsatz militärischer Macht, einzutreten."

[380] Holl, Ursprung, 126–127. Auch Lietzmann deutet diese Predigt in dieser Weise; vgl. Lietzmann, Geschichte 3, 323: „Hierhin (d. i. nach Bethlehem) zogen in der Nacht zum 6. Januar Bischof und Volk von Jerusalem zur Nachtfeier, wie uns die Pilgerin Aetheria erzählt, und wir haben noch eine Predigt erhalten, die bei dieser Gelegenheit dort gesprochen ist. Wir erfahren aber auch aus dieser selben Quelle, daß um diese Zeit am Jordan eine Feier der Taufe Christi mit der Taufe neuer Gemeindemitglieder verbunden ist." Vgl. zu dieser Predigt auch Wallraff, Christus, 191–192.

[381] Botte, Origines, 15, der bezüglich des Berichtes der Egeria bemerkt: „D'une cérémonie analogue au Jourdain, d'une fête de précurseur, d'une bénédiction des eaux, pas un mot. Ce silence est déjà suffisamment éloquent." Vgl. auch Renoux, Épiphanie, 178: „Il faut donc exclure, à la suite de Dom Botte, l'hypothèse de K. Holl qui voulait que le feuillet manquant de l'*Itinerarium Egeriae* possédât la description d'une procession au Jourdain et d'une bénédiction des eaux; les lectionnaires arméniens, qui permettent de reconstituer le déroulement complet des rites de l'Épiphanie, rendent caduque cette hypothèse." Siehe ferner Kellner, Heortologie, 116: „Von der Prozession nach dem Jordan aber schweigt sie. Diese ist erst fürs 6. Jahrhundert aus Gregor von Tours nachweisbar." Unter Verweis auf Greg.-T. Mirac. 1,87 (MGH.SRM 1,1,546, Krusch): … *cum dies sanctus epiphaniorum advenisset, et omnes in iordane discenderent abluere tam vulnera corporis quam animae cicatrices…*; siehe auch Heiming, Entwicklung, 144: „Der Bericht der Pilgerin Ätheria schließt die Synaxis am Jordan schlechthin aus."

Jerusalem entstand[382] und daß zweitens keine größeren Entwicklungen in der Jerusalemer Liturgie zu bemerken sind[383]. Auch scheint es anachronistisch, wenn Holl als weiteren Beleg für die Richtigkeit seiner Deutung der liturgischen Handlungen zur Zeit der Egeria den Pilgerbericht des Anonymus aus Piacenza anführt[384]. Deswegen scheint der hier vorgeschlagene Verlauf der historischen Entwicklung am besten in der Lage, die einzelnen geschichtlichen Etappen der Feier von Epiphanias und Weihnachten in Jerusalem aufgrund der Quellen zu deuten. Bei nüchterner Betrachtung der Quellen wird man folgern müssen, daß Jerusalem ursprünglich nur die Geburt Jesu an Epiphanias feierte[385].

---

[382] Vgl. Botte, Origines, 14: „Rien n'indique, de fait, que ce sermon soit l'œuvre d'un clerc de Jérusalem, sil 'on renonce à cette interprétation trop littérale du texte."

[383] Einem ähnlichen Fehlschluß unterliegt Merras, Epiphany, 104, wenn sie aufbauend auf Engberding bemerkt: „Engberding appeals to a sermon preached by Jerome in Palestine on 25 December 410, upbraiding the local clergy for having, according to Jerome, let go of the original tradition known to Peter and Paul of celebrating Christmas on 25 December, and instead combining several themes on 6 January." Engberding, 25. Dezember, 29, bemerkt zu dieser Predigt: „Die Palästinenser, welche die Geburt des Herrn feiern, erheben den Anspruch, die beste und unmittelbarste Tradition zu besitzen, da sie ja ‚ortsansässig' sind. Demgegenüber betont Hieronymus mit allem Nachdruck, daß doch dieselben Apostel, die in Palästina die Tradition begründeten, sie auch in den übrigen Ländern verbreiteten. Also ist Palästina hier keineswegs im Vorteil. Dagegen ist es arg im Hintertreffen, weil in Palästina die Tradition abgerissen und unterbrochen worden ist, vor allem durch die Wegführungern unter Vespasian und Titus." Zur Überfrachtung des Festinhaltes bemerkt Engberding nichts. Und tatsächlich ist die Frage, ob dies die korrekte Interpretation der folgenden Passage aus der Weihnachtspredigt des Hieronymus ist: Hier. *homil. de. nat. Domini* (CChr.SL, 78/2,528,149–152, Morin): *Vos adstruite nobis generationem et regenerationem, uos qui dicitis in Epiphaniis natum: quando ergo accepit baptismum, nisi uerum euentum dicitis, ut in eadem die et natus sit et renatus?* „Ihr habt uns die Geburt und die Wiedergeburt zusammengefügt, ihr, die ihr sagt, er sei an Epiphanias geboren. Wann empfing er also die Taufe, wenn ihr nicht ein wahres Geschehnis verkündet, daß er am selben Tag geboren und wiedergeboren sei?" Muß man daraus wirklich ableiten, daß zur Zeit des Hieronymus Taufe und Geburt von der Jerusalemer Gemeinde am 6. Januar gefeiert wurden? Oder ist für Hieronymus der 6. Januar Tag der Taufe – diese Festpraxis kennt er ja aus verschiedenen Gebieten, die er bereist hat – und kommt die Zusammenfügung daher, daß die Jerusalemer an dem Tag, der ihm der historisch überlieferte Jahrestag der Taufe Jesu ist, Jesu Geburt feiern? Diese zweite Deutung scheint den Quellen eher zu entsprechen, immerhin zitiert Hieronymus die Jerusalemer Gemeinde, wenn er formuliert: *uos qui dicitis in Epiphaniis natum*. Die Jerusalemer sagen, daß er an Epiphanias geboren sei, und weil Hieronymus überzeugt ist, dies sei der Jahrestag der Taufe, wirft er der Jerusalemer Gemeinde vor, beides zusammen zu fügen. Insofern scheint wohl die Begeisterung für die angeblich bereits in den Anfängen von Epiphanias zu bemerkende Verbindung von Geburts- und Taufthematik die Interpretation der Quellen durch Merras getrübt zu haben. Vgl. hierzu auch Mommsen, Aponius and Orosius, 106, Anm. 57: „From this passage … it must be concluded that St. Jerome believed, contrary to the view of the Church of Jerusalem, that the birth of Christ should be celebrated on December 25, and not on January 6; but it must also be concluded that he believed, contrary to the view of the Church of Rome, that the day of the Epiphany on January 6 was to be dedicated to the commemoration of Christ's ‚rebirth,' that is, his baptism by John."

[384] Holl, Ursprung, 126, Anm. 4.

[385] Vgl. hierzu jedoch Mohrmann, Epiphania, 261–262: „Je pense donc que les faits linguistiques ne plaident pas en faveur d'une identité primitive d'ἐπιφάνεια et de nativité, amis

e. Die Datierung der Vorlage der armenischen Lektionare

Nach der Darstellung der Entwicklung kann man jetzt noch einmal auf die Frage der Datierung der Vorlage der armenischen Lektionare zurückkommen. Aufgrund der dargelegten Veränderungen der Liturgie scheint es unmöglich, die Vorlage der armenischen Lektionare, wie Lietzmann vorschlägt, in die sechziger Jahre des 5. Jahrhunderts zu datieren[386]. Zu dieser Zeit wurde das Weihnachtsfest in Jerusalem gefeiert – es sei daran erinnert, daß Juvenal, unter dem dieses Fest nach Auskunft des Basilius von Seleukia wieder eingeführt worden war, bereits 458 starb[387]. Die Feier des Weihnachtsfestes und eine entsprechende Umgestaltung von Epiphanias müßte sich in den entsprechenden Lesungen finden lassen. Man könnte natürlich argumentieren, daß die Lektionare nach dem Tod des Juvenal den *status quo* zeigen, der nach der Abschaffung des Weihnachtsfestes (dies muß in der zweiten Hälfte des 5. oder ganz am Anfang des 6. Jahrhunderts stattgefunden haben) herrschte. Allerdings bezeugt für diese Zeit Kosmas Indicopleustes und der Brief Justinians I. die Feier von Geburt und Taufe an Epiphanias für Jerusalem. Und dieser Festinhalt deckt sich nicht mit den in den Lektionaren überlieferten Angaben. Die Vorlage muß also in einer Zeit entstanden sein, in der in Jerusalem das Weihnachtsfest noch nicht gefeiert wurde und an Epiphanias nicht der Taufe gedacht wurde. Insofern muß sie vor der Einführung des Weihnachtsfestes durch Juvenal entstanden sein. Abhängig davon, wie man diese Änderung zeitlich ansetzt, ist eine Datierung der Vorlage vor 450 oder sogar vor 430 unausweichlich.

Am Ende soll festgehalten werden, daß zumindest für die Frage der endgültigen Einführung des Weihnachtsfestes in Jerusalem eindeutig festzustellen ist, daß der Einfluß weltlicher Macht – im konkreten Fall Justinian I. – eine Rolle gespielt hat. Auf seinen Hypapante-Brief geht das Ende der alten Jerusalemer Tradition zurück. Und so zeigt sich, daß zumindest im 6. Jahrhundert der endgültige Sieg des Weihnachtsfestes in Palästina und Jerusalem offensichtlich nicht ohne staatlichen Einfluß möglich gewesen wäre.

Auch wenn geographisch als nächstes angrenzendes Gebiet im Norden Syrien auf Palästina folgen würde, mag der Sprung zuerst nach Armenien erlaubt sein. Immerhin feiert diese Kirche noch heute Epiphanias in der Form, in der es zwischenzeitlich auch im Heiligen Land gefeiert wurde: Als Fest, das zugleich der Geburt und der Taufe Christi gedenkt.

---

qu'ils suggèrent plutôt une pluralité d'objets, de même que les sources directes ne donnent que peu d'appui à l'hypothèse selon laquelle l'objet primitif de l'Épiphanie serait la nativité."

[386] Lietzmann, Petrus und Paulus, 128, der auf 460 datiert.

[387] Hierfür spricht auch die Predigt des Hesychius von Jerusalem zum 2. Februar als dem Fest Hypapante; siehe G. Garitte, L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante, Muséon 89, 1971, 353–372; Hesychius starb nach 451; vgl. zum Leben G. Röwekamp, Art. Hesychius von Jerusalem, LACL ^{3}2002, 322–323.

2.2.2 Die Entwicklung in Armenien

a. Ananias von Shirak

Die Nachricht des Ananias des Rechners – auch Ananias von Shirak genannt[388] –, der im 7. Jahrhundert mitteilt, daß Weihnachten für kurze Zeit in Armenien gefeiert wurde, darf gerade aufgrund seiner Ablehnung des Weihnachtsfestes als um so glaubwürdiger angesehen werden[389]. Immerhin hatte er nachweislich Zugang zu vielen heute nicht mehr erhaltenen Quellen[390]. Er versucht, in seinem Traktat über Epiphanias unter Rückgriff auf alte Quellen nachzuweisen, daß die armenische Überlieferung, an Epiphanias Geburt und Taufe zu feiern, die richtige und von den Aposteln vorgeschriebene Form der Feier sei[391]. Interessant ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß er sich auf einen Brief des Jerusalemer Bischofs Makarius an die armenische Kirche beruft[392]. Bischof Makarius war – nach der von Ananias benutzten Überlieferung – einer der 318 Teilnehmer[393] am ersten Konzil von Nicaea[394]. Auch wenn es als wahrscheinlich gelten darf, daß zur Zeit dieses Konzils Epiphanias noch nicht gefeiert wurde, so ist doch auffällig, daß für Ananias Jerusalem die Autorität für Fragen der Feier dieses Festes ist[395]. Mit dem Namen des Makarius von Jerusalem sind wichtige Kirchenbauten verbunden, die sicherlich

---

[388] Vgl. P. BRUNS, Art. Ananias von Schirak, LACL ^{3}2002, 30–31; er lebte von 600 bis 670 und war bedeutender Philosoph und Mathematiker.

[389] Vgl. hierzu FÖRSTER, Feier, 109–114.

[390] Vgl. CONYBEARE, Ananias of Shirak, 321: „Tychicus, he says, had a vast library full of books apocryphal and open, ecclesiastical and profane, scientific and historical, medical or chronological. During the reign of the Emperor Maurice (who died 602), Tychicus had visited Antioch, Jerusalem, Alexandria, Rome, Constantinople and Athens in pursuit of learning and of books. Thus it is conceivable that Ananias had access even to primitive sources now lost to us."

[391] CONYBEARE, Ananias of Shirak, 323: „The Festival of the holy Birth of Christ, on the 12th day before the feast of the Baptism, was not appointed by the holy apostles, nor by their successors either, as is clear from the canons of the holy apostles. For it is written in the 6th chapter of the canons as follows: that the apostles appointed and laid it down firmly, that the Festival of the Birth and Epiphany of our Lord and Saviour, the chief and first of the festivals of the Churches [should be] on the 21st day of the month Tebeth, which is 6th of January, according to the Romans."

[392] CONYBEARE, Ananias of Shirak, 324.

[393] Vgl. auch nur LIETZMANN, Geschichte 3, 104: „Aus dem ganzen Orient kamen die Bischöfe mit ihrem Gefolge auf der kaiserlichen Post angereist: ihre Zahl betrug nach dem Zeugnis des Euseb über 250, Konstantin selbst redet von mehr als dreihundert. Erhalten sind uns die Namen von 220 Teilnehmern, und wir wissen, daß die Liste von Vollständigkeit weit entfernt ist."

[394] Vgl. BAUS / EWIG, Reichskirche, 25.

[395] Und die hier zu sehende Vorbildwirkung Jerusalems in liturgischen Fragen sollte einmal mehr bezüglich des immer wieder behaupteten ägyptischen Ursprungs des Festes nachdenklich stimmen.

eine am Leben Jesu interessierte Frömmigkeit nachhaltig beeinflußt haben[396]. Dies kann man als ein Indiz dafür sehen, daß diese für das vierte Jahrhundert charakteristische Beschäftigung mit den Orten des Wirkens Jesu, die durch entsprechende Kirchenbauten auch einen Rahmen für liturgische Feiern erhalten, bei der Entstehung des Geburtsfestes Jesu einen Einfluß ausübte, den man nicht unterschätzen sollte.

Interessant ist im Zusammenhang der kurzfristigen Einführung des Weihnachtsfestes in Armenien[397] auch, daß Ananias die endgültige Einführung des Weihnachtsfestes im Osten mit Kaiser Justinian in Verbindung bringt[398] – dies scheint einmal mehr die Echtheit des Hypapante-Briefes zu bestätigen. Am aufschlußreichsten ist jedoch gerade aufgrund seiner Ablehnung des westlichen Festes die Tatsache, daß er behauptet, unter Johannes Mandakuni – d.h. in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts[399] – sei das Weihnachtsfest, das zuvor viele Jahre in Armenien gefeiert worden war, wieder abgeschafft worden[400]. Diese Nachricht darf gerade aufgrund seiner Sicht des Weihnachtsfestes als eines „häretischen Festes“ als äußerst glaubwürdig gelten[401]. Dies wirft die Frage nach

---

[396] Vgl. LIETZMANN, Geschichte 3, 137: „Der allgemeinen Anweisung an alle Bischöfe aller Provinzen, sich um die würdige Wiederherstellung zerstörter und die Errichtung fehlender Kirchen zu bemühen und die nötigen Mittel bei der Regierung zu beantragen, folgte ein besonderes Schreiben an Makarius von Jerusalem mit genauen Anweisungen zum Bau einer prunkvollen Kirche über der Stelle des heiligen Grabes.“

[397] Dagegen jedoch neuerdings auch WALLRAFF, Christus, 180: „Die Kirche Armeniens blieb noch reservierter und hat das Fest bis heute nicht eingeführt (feiert also nach wie vor die Geburt Christi am 6. Januar).“ Wallraff sieht Ananias von Shirak in anderem Zusammenhang als wichtigen Zeugen. Und gerade diese Nachricht einer kurzzeitigen Feier des Weihnachtsfestes in Armenien scheint eben aufgrund der offensichtlichen Ablehnung dieses Festes durch Ananias von Shirak um so glaubwürdiger.

[398] Vgl. CONYBEARE, Ananias of Shirak, 335: „I know a few of the Greeks who kept this feast until the Emperor Justinian; but all were constrained by him, and received it – Jerusalem, Rome, Alexandria, and every land.“

[399] Über die Lebenszeit des liturgischen Reformers, der am Ende seines Lebens Katholikos der armenischen Kirche war, herrscht keine Einigkeit. Nach S.J. VOICU, Art. John Mandakuni, in: EECh, 443, wirkte er von 484–498. Siehe auch O. BARDENHEWER, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 5: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums, Darmstadt 1962, 206–208: „Die Zeit seiner Amtsführung wird gewöhnlich auf die Jahre 480–487 berechnet, von *Sarghisean* und *Weber* auf die Jahre 484–498.“ Nach P. BRUNS, Art. Johannes Mandakuni, LACL [3]2002, 395–396, war er von 478–490 Katholikos der Armenier.

[400] CONYBEARE, Ananias of Shirak, 334: „And heaven forbid we should divide it into two. But on one day let us keep the birth and the baptism, and, maintaining intact the appointments of both, let us follow the holy Apostles and blessed fathers of Nice and our own teachers. For it is not true that [the new Christmas] did not reach them, and that therefore they did not receive it; but a long time ago [this feast] came to our land, and was accepted as by men who were ignorant of the truth. And it lasted many, many years, until the blessed John Katholicos, who by family was a Mandakuni. And then he made search for the truth, and after inquiry and getting at the truth, he commanded it to be abandoned.“

[401] Vgl. auch FÖRSTER, Feier, 113–114.

der Motivation für eine derartige, zeitlich begrenzte Einführung eines Festes auf, das offensichtlich keinen Rückhalt in der armenischen Kirche hatte.

Auffällig ist die Parallele zu Jerusalem: Wohl in etwa zu der Zeit, in der dort unter dem Bischof Juvenal von Jerusalem das Weihnachtsfest eingeführt wurde – also etwa zwischen 430 und 450 n.Chr. – wurde auch in Armenien dieses Fest in das liturgische Jahr aufgenommen. Und während für Jerusalem nur bekannt ist, daß das Fest vor der Mitte des 6. Jahrhunderts außer Gebrauch kam, kann man dies für Armenien auf die Regierungszeit des Katholikos Johannes Mandakuni – und damit wohl auf die 80er Jahre des 5. Jahrhunderts – eingrenzen. Eine an sich schon sehr erstaunliche Parallele, die es nahelegt, nach den Ursachen dieser Entscheidung zu fragen.

b. Die politische Entwicklung Armeniens

Gerade aus diesem Grund scheint es geboten, einen kleinen Blick auf die politischen Entwicklungen zu werfen, die diese Veränderungen begleitet haben. Seit dem Jahr 428 n. Chr., als Ardaschir (Artašēs) IV., der letzte König der Armenier der Arsacidischen Dynastie, auf Wunsch der Armenier durch die Perser abgesetzt worden war[402], stand Armenien unter persischer Herrschaft. 439 kam es unter dem persischen Herrscher Isdegerdes II. (438–457) zu einer Christenverfolgung; der armenische Fürst Vardan Marmigonian wurde, als er sich an Theodosius II. um Hilfe wandte, ehrenhalber zum Heermeister ernannt und erhielt wohl auch finanzielle Hilfe von Seiten des byzantinischen Herrschers. Ein Jahr später stieß Isdegerdes II. in das römische Reich vor, 441 wurde ein Friede geschlossen[403]. Im Jahr 450 sandten die Armenier eine Nachricht nach Konstantinopel und bestürmten den Kaiser, sie und ihren Glauben zu retten. Kaiser Marcian war gerade erst auf den Thron gelangt und wurde von Attila bedroht, er war also in keiner Weise in der Lage, den Armeniern zu helfen, auch wenn die Perser versuchten, die Armenier zu Zoroaster zu bekehren. Eine Konfrontation mit den Persern hätte wertvolle Kräfte des Kaisers Marcian gebunden. Der Kaiser beruhigte den persischen Herrscher Isdegerdes II., daß er keine Absichten habe, in Armenien einzugreifen[404]. Sowohl unter diesem persischen Herrscher wie auch unter seinem Nachfolger hielt der Kampf der Armenier gegen die Perser und den Versuch, sie von ihrer angestammten Religion abzubringen, an. Als Valakhesh im Jahr 484 den Thron bestieg, beruhigte sich die Lage, weil er den Armeniern Toleranz gewährte und der Wiedereinführung des Christentums

[402] Siehe hierzu auch C. Toumanoff, Art. Arsacids VII. The Arsacid Dynasty of Armenia, EIr 2, 1987, 543–546.

[403] Demandt, Römische Geschichte, 167.

[404] Vgl. Demandt, Römische Geschichte, 184: „Um das Verhältnis zu Persien nicht zu belasten, verweigerte der Kaiser den Armeniern die Unterstützung, als sie sich gegen den Sassaniden Isdegerdes II erhoben."

zustimmte. Valakhesh starb im Jahr 488[405]. Während dieser Zeit hatte es keine offenen Feindseligkeiten zwischen Byzanz und den Persern gegeben.

Diese Daten werfen ein sehr interessantes Licht auf die Entwicklung der beiden Feste in Armenien. Die Vermutung liegt nahe, daß die Armenier das Weihnachtsfest einführten, um dadurch eine liturgische Übereinstimmung mit der byzantinischen Kirche zu erzielen – es sei auch nur auf die Argumentation des Hieronymus gegenüber der Jerusalemer Gemeinde verwiesen, der betont, daß die „ganze Christenheit" dieses Fest feiere und durch diese Betonung letztlich die Feier des Festes zu einem Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft stilisiert, auch wenn er behauptet, den Jerusalemern ihre Tradition belassen zu wollen. Und tatsächlich sind liturgische Einheit und kirchliche Einheit zwei Seiten einer Medaille. Aufgrund der politischen Umwälzungen im fünften Jahrhundert ist auch für Armenien, wenn nicht direkter staatlicher Einfluß, so doch Rücksichtnahme auf politische Situationen als wahrscheinlicher Grund für die Einführung des eigentlich abgelehnten Weihnachtsfestes anzunehmen. Immerhin mußte die liturgische Abweichung und eigenständige Entwicklung Armeniens von den byzantinischen Herrschern auch als politische Opposition empfunden werden[406]. Anders scheint die Entwicklung der Feier der Geburt Christi in Armenien im fünften Jahrhundert nur schwerlich erklärbar.

Allerdings scheint man noch mehr aus dem Beleg bei Ananias von Shirak ableiten zu können: Es ist wohl nicht möglich, seine Angaben als Zeugnis dafür zu verwenden, daß ursprünglich die Taufe und die Geburt gleichberechtigt zu Epiphanias gehörten[407]. Diese Kombination ist an anderen Orten eindeutig eine spätere Entwicklung, es sei nur auf Jerusalem oder Ägypten verwiesen. Und die liturgische Abhängigkeit Armeniens in dieser Angelegenheit vom Heiligen Land betont ja Ananias von Shirak sehr deutlich. Gleichzeitig sollte man in diesem Zusammenhang auch erwähnen, daß die Verbindung der beiden Festinhalte dann in dogmatische Auseinandersetzungen eingeflossen ist, daß also denen, die diese beiden Festinhalte trennen, Abweichung von der wahren Überlieferung vorgeworfen wurde[408]. Allerdings, und dies sollte doch zum Nachdenken anregen,

---

[405] Vgl. hierzu auch J.B. Bury, History of the Later Roman Empire. From the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian. Bd. 2, London 1923, 7.

[406] Vgl. Erhardt, Constantin, 169: „Die Antwort darauf, die sich für jeden, der sehen will, aus der dogmatisch nicht zu rechtfertigenden Gleichstellung der Donatisten – und vermutlich auch der Priszillianisten – mit den Manichäern in den Reichsgesetzen ergibt, ist, daß in einem religiös konstituierten Staat die politische Opposition in religiösem Gewand erscheinen muß."

[407] Dagegen jedoch z.B. Winkler, Licht-Erscheinung, 222, Anm. 216: „Die Ansicht, daß die Armenier ursprünglich nur ein *Geburtsfest* am 6. Januar kannten *und erst später auch noch die Taufe* hinzugefügt hätten, scheint mir … nicht überzeugend zu sein … Ein Epiphaniefest mit zwei (oder drei) Leitmotiven spiegelt die ursprüngliche Form des Festes wider, was ebenso für den armenischen Ritus Gültigkeit haben dürfte."

[408] Van Esbroeck, Justinien, 368: „Ces implications christologiques et dogmatiques de la séparation des deux fêtes se lisent explicitement dans une autre fragment du petit florilège arménien dont nous avons déjà extrait la lettre de Grégoire Arzruni aux Arméniens."

fällt auf, daß die anderen Themen[409], die angeblich zum pluriformen Ursprung dieses Festes wesenhaft dazugehören, nicht zur Sprache kommen. Als mögliche Erklärung bieten sich zwei gegensätzliche Erklärungsmodelle an: Entweder sind diese Inhalte verschwunden, weil das Fest durch sie überfrachtet war, oder sie gehören nicht wirklich zum Urbestand des Festes und sind nur in einzelnen Regionen hinzugewachsen. Letzteres darf als wahrscheinlich gelten.

2.2.3 Die Entwicklung in Syrien und Antiochien

a. Syrien

Nach der Darstellung der Entwicklung in Armenien soll nun als nächstes die Entwicklung in Syrien nachgezeichnet werden, das geographisch zwischen Armenien und Palästina liegt. Aufgrund der Quellenlage sind es vor allem die Städte Edessa und Nisibis – für diese legt Ephraem der Syrer Zeugnis ab – und die Provinzhauptstadt Antiochia, aus denen Nachrichten über Epiphanias und Weihnachten erhalten sind.

aa. Ephraem der Syrer

Von Ephraem, der nach der Überlieferung den kirchlichen Rang eines Diakons bekleidete, stammen die ältesten Nachrichten über die Feier eines Geburtsfestes Jesu aus dem syrischen Raum[410]. Man muß voraussetzen, daß er wohl ebenso wie Epiphanius von Salamis keine Kenntnis vom Weihnachtsfest hatte. Vieles deutet darauf hin, daß Ephraem als eine Bezeichnung für Epiphanias auch „Geburtsfest“ verwendete[411].

Ein entscheidendes Problem erschwert die Diskussion der Indizien, die sich bei Ephraem finden. Vor allem aus seinen Hymnen kann man wohl tatsächlich in Ansätzen seine Theologie von Epiphanias ableiten – falls es gelingen sollte, die tatsächlichen Hymnen für Epiphanias von Taufhymnen, die sekundär auf dieses Fest angewendet wurden, zu trennen[412]. Die Hymnen des syrischen Theologen

---

[409] Es sei nur auf die Hochzeit zu Kana oder die Speisungswunder verwiesen.

[410] Ephraem wurde um 306 in oder bei Nisibis geboren und war Schüler des Bischofs Jakob von Nisibis. Nach der Abtretung der Stadt Nisibis an die Perser im Jahr 363 verließ Ephraem die Stadt und ließ sich in Edessa nieder, wo er nach eifriger Tätigkeit sowohl in der tätigen Nächstenliebe wie auch in der Lehre im Jahr 373 starb; vgl. hierzu P. Bruns, Art. Ephräm der Syrer, LACL [3]2002, 221–224.

[411] Siehe hierzu auch E. Beck, Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), Louvain 1959 (CSCO 187) V: „Es sind … Weihnachtslieder, Lieder auf das Geburtsfest des Herrn, das aber Ephräm am 6. Januar feierte, wie ganz klar aus Nat. V, 13–14 hervorgeht. Da nun in den gleichen Hymnen öfters auch der Ausdruck *denḥâ* d. h. Epi(Theo)phania sich findet, so ist damit bewiesen, daß dieses Fest des 6. Januars wie in den benachbarten griechischen Kirchen den Doppelnamen von *bēt yaldâ* (*genethlia*) und *bēt denḥâ* (*epiphania*) führte.“

[412] Insofern nimmt es nicht wunder, daß auch die Taufe Jesu hier wieder in den Vordergrund gerückt wird; vgl. hierzu auch nur Winkler, Licht-Erscheinung, 220: „Zuerst wurde die allem Anschein nach *als Geburt* verstandene Taufe Jesu auf das feierlichste begangen, um dann einer

wurden nachträglich in Epiphanie- bzw. Weihnachtshymnen eingeteilt – und damit stellt sich selbstverständlich die Frage, welche seiner Hymnen überhaupt ursprünglich zu Epiphanias gehören[413]. Insofern ist eine detaillierte Untersuchung der Hymnen unerläßlich.

Nach dem Zeugnis des Epiphanius ist für Ephraem Epiphanias das Fest der Geburt Christi, das in seinem Abstand zur Wintersonnenwende – es handelt sich um eine Distanz von dreizehn Tagen – das Geheimnis des Erlösers und seiner zwölf Apostel zeige[414].

(i) Der erste Hymnus auf Epiphanias. Die von Epiphanius zitierte Zahlensymbolik findet sich auch im ersten Hymnus des Ephraem auf Epiphanias[415]. Dieser

---

Verschiebung des Nachdrucks hin zu seiner Geburt in Bethlehem Platz zu machen, an die seine Taufe im Jordan jedoch zunächst noch angeschlossen blieb, wie z. B. auch das Zeugnis Ephräms zeigt."

[413] Vgl. auch TALLEY, Origins, 117: „In certain of the later collections of those hymns, a distinction is drawn between the nativity hymns and those for the Epiphany, but such a distinction belongs to a time when the December 25 festival had been adopted."

[414] Epiph. *haer.* 51,22,7 (GCS II,284,18–6, Holl/Dummer): ὡς καὶ ὁ παρὰ τοῖς Σύροις σοφὸς Ἐφραῒμ ἐμαρτύρησε τούτῳ τῷ λόγῳ ἐν ταῖς αὐτοῦ ἐξηγήσεσι λέγων ὅτι „οὕτως γὰρ ᾠκονομήθη ἡ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσία, ἡ κατὰ σάρκα γέννησις εἴτ' οὖν τελεία ἐνανθρώπησις, ὃ καλεῖται Ἐπιφάνεια, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπὶ δέκα τριῶν ἡμερῶν διαστήματι· ἐχρῆν γὰρ καὶ τοῦτο τύπον γενέσθαι ἀριθμοῦ τοῦ αὐτοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν αὐτοῦ δώδεκα μαθητῶν, ὃς ⟨τὸν⟩ τῶν δεκατριῶν ἡμερῶν τῆς τοῦ φωτὸς αὐξήσεως ἐπλήρου ἀριθμόν". „So bezeugt diese Rechnung auch der syrische Gelehrte, Ephraem, in seinen Auslegungen, indem er sagt: So nämlich wurde die Ankunft unseres Herrn Jesus Christus angeordnet (WILLIAMS, Panarion, 50, übersetzt: revealed), seine Geburt im Fleisch oder auch seine vollendete Menschwerdung, die genannt wird Epiphanias, mit einem Abstand von 13 Tagen von dem Anfang der Zunahme des Lichtes. Es war nämlich nötig, daß auch dieses als Bild diente der Zahl unseres Herrn Jesus Christus selbst und seiner zwölf Apostel, die (das Relativpronomen ὅς bezieht sich auf ἀριθμός; WILLIAMS, Panarion, 50, emendiert, weil er es auf Jesus Christus bezieht: since, [added to the disciples] he made up ⟨the⟩ number of the thirteen days of the light's increase) die Zahl der dreizehn Tage an der Zunahme des Lichts erfüllt." Vgl. USENER, Weihnachtsfest, 204; siehe auch DÖLGER, Sonnengleichnis, 36, sowie LECLERCQ, Art. Nativité, 921; siehe auch TALLEY, Origins, 105: „It is difficult not to wonder whether there is revealed here a disapproving awareness of the western nativity festival being celebrated on the solstice itself. Do we see, that is to say, in these texts of Ephrem and Epiphanius a later fourth-century tension related to attempts to introduce the December nativity festival in the orient?" Die Annahme, daß sich diese Symbolik auf das westliche Fest beziehe, scheint durch die unbezweifelbare Unkenntnis des Epiphanius hinsichtlich eines derartigen Festes widerlegt. Siehe hierzu auch TUBACH, Im Schatten des Sonnengottes, 99: „Nach Ephraem wurde Jesus am 6. Jan. geboren. Er deutete die Tage, die zwischen dem tiefsten Stand der Sonne am Wintersonnwendtag und dem 6. Jan liegen, auf Jesus und seine zwölf Jünger."

[415] Ephr. Hymn. in Epiph. 1,11 (= Hymn. in Nat. 5,13) (CSCO 187,41, Beck): „Es siegte die Sonne ∗ und zeichnete ein Symbol – in den Graden, die sie emporstieg. ∗ Zwölf Tage sind es, – seitdem sie zu steigen (begann), ∗ und der heutige Tag – ist der dreizehnte, ∗ ein voll(gültig)es Symbol – des Sohnes ∗ und seiner Zwölf!" (Lamy I, 10). Diese Strophe muß im Zusammenhang mit Strophe 9 gesehen werden, die das Verhältnis zwischen Johannes und Jesus durch dieses Bild umreißt; vgl. Ephraem Hymn. in Epiph. 1,9 (CSCO 187,132, Beck):

darf also als echtes Epiphanielied gelten[416]. In diesem Lied ist unter anderem von Johannes dem Täufer, den Magiern und der Taufe Jesu die Rede[417]. Dies scheint auf den ersten Blick auf eine Verbindung zwischen den beiden Themenkreisen Taufe und Geburt Jesu an Epiphanias hinzudeuten. Allerdings scheint die theologische Begründung für die Anführung des Taufgedankens, die sich aus dem Lied ableiten läßt, einen Einblick in die Theologie des Epiphaniefestes zu ermöglichen, wie sie Ephraem sieht. Bei genauer Betrachtung des Liedes darf es als unwahrscheinlich gelten, daß sich aus diesem Lied eine tatsächliche Verbindung der zwei Themenkreise Taufe und Geburt Jesu zur Zeit des Ephraem in Syrien ableiten läßt. In diesem Lied finden sich mehrere Anspielungen auf das Alte Testament. Als erstes ist die Erzählung vom bitteren Wasser bei Mara[418] als Vorbild der Taufe zu erwähnen[419]. Ebenso wird die Erzählung vom Durchzug durch das Rote Meer[420] gedeutet[421] – allerdings bezieht sich in beiden Fällen das Bild der Taufe auf die zu taufenden Menschen und nicht auf Christus. Einige Strophen scheinen grundsätzlich die Möglichkeit zu bieten, sie bei entsprechender Deutung mit der Taufe Christi in Verbindung zu bringen[422].

(ii) Die weiteren Hymnen auf Epiphanias. Der zweite Hymnus auf Epiphanias, der mit dem 18. Hymnus auf Weihnachten identisch ist, zählt alle Lebensjahre Jesu durch. Aus diesem eine Festthematik für Epiphanias bei Ephraem ableiten zu wollen, würde zu einem derart überfrachteten Fest führen, daß an dieser Stelle auf die Diskussion verzichtet werden kann. Falls man aus dem dritten Hymnus,

---

„Es rief Johannes: * ‚Nach mir kommt er – und (doch) ist er älter als ich. * Ich bin (nur) die Stimme, – nicht das Wort. * Eine Lampe bin ich, – nicht das Licht, * ein Stern der aufsteigt – vor der Sonne * der Gerechtigkeit." (Lamy I,8). Siehe hierzu Dölger, Sonnengleichnis, 36: „Ephräm geht von der antiken Festsetzung der Wintersonnenwende am 25. Dezember aus und von der Tatsache, daß etwa am 6. Januar das Höhersteigen der Sonne und das Längerwerden des Lichttages deutlicher in die Erscheinung tritt."

[416] Daß wahrscheinlich einige der von Lamy als Hymnen des Ephraem geführten Lieder nicht von diesem stammen, vgl. Beck, CSCO 187, X–XI; es werden nur die als sicher aus der Feder Ephraems geltenden Texte diskutiert.

[417] Botte, Origines, 21.

[418] Ex 15,22–27.

[419] Ephr. Hymn. in Epiph. 1, 4 (CSCO 187,131, Beck): „Moses machte süß * die Wasser von Murat, – die bitter waren. * Und es grollte das Volk – und murrte. * Er gab ein Zeichen – der Taufe, * daß sein Herr herabkommen – und Süße schaffen werde * aus Bittren." (Lamy I,8).

[420] Ex. 14,1–31.

[421] Ephr. Hymn. in Epiph. 1, 6 (CSCO 187,132, Beck): „Das Meer durchzog * damals das Volk, – und es formte einen Typus * der Taufe, – in der ihr euch badet, * Das Volk zog hindurch – ohne zu glauben. * Die Völker wurden getauft – und glaubten und empfingen * den Heiligen Geist." (Lamy I,8). Siehe hierzu auch F. J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Zum Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 840, AuC 2, ²1974, 63–69.

[422] Vgl. z. B. Ephr. Hymn. in Epiph. 1, 7 (CSCO 187,132, Beck): „Das Wort sandte * die Stimme, damit sie Herold sei – vor seinem Kommen * und ihm bereite – den Weg seines Kommens, * und um die Braut werbe, – vor seiner Ankunft, * damit sie bereitet sei – und er bei seinem Kommen sie nehme * aus dem Wasser." (Lamy I,8).

in dem sich eine Erwähnung der Hochzeit zu Kana findet, diese Thematik für Epiphanias bei Ephraem ableiten möchte[423], dann muß man allerdings auch die Salbung durch die Sünderin[424], die Salbung der Söhne Aarons durch Moses[425], die Salbung Sauls[426], die Salbung Davids[427] und die Salbung Jesu durch Maria[428] zu den durch diesen Hymnus bezeugten Festinhalten rechnen. Andernfalls bleibt nur der Schluß, daß auch dieser Hymnus nur schwerlich zur genaueren Bestimmung der Festinhalte von Epiphanias zur Zeit des Ephraem herangezogen werden kann. Und dies scheint der Fall zu sein.

Der vierte Epiphaniehymnus ist ebenfalls in den Bereich der genuinen Tauflieder zu rechnen. Bereits die erste Strophe zeigt sehr deutlich, daß es sich um die aktuelle Taufe von Katechumenen handelt, die den Sitz im Leben des Liedes prägt[429]. Gleiches gilt für den fünften Hymnus[430]. In diesem Lied ist auch einmal mehr eine Anspielung auf die Salbung zu finden, die mit der Taufe verbunden ist[431]. Auch wenn die Antiphon des sechsten Hymnus dahingehend gedeutet werden kann, daß möglicherweise ein Tauffest Jesu den Anlaß dieses Liedes bildet[432], so scheint doch eher die Taufe von Katechumenen auch dieses Lied veranlaßt zu haben[433]. Der siebte Hymnus ist ebenfalls nicht ursächlich, sondern aufgrund der Taufthematik mit Epiphanias verbunden. Dies trifft auch auf den achten Hymnus zu. Der achte Hymnus bietet als klassischer Taufhymnus einmal mehr eine Anspielung auf die Hochzeit zu Kana[434]. Auch aus dem neunten Hymnus läßt sich nichts Konkretes für die Feier von Epiphanias ableiten. Aus dem zehnten Hymnus kann man allerdings, wenn man Botte folgt, eine Verbindung von Geburt und Taufe ableiten[435] – in diesem

[423] Vgl. Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 22 (CSCO 187,138, Beck = 3,23 Lamy I, 40).

[424] Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 2 (CSCO 187,134–135, Beck = Lamy I, 30).

[425] Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 10–11 (CSCO 187,136, Beck = Lamy I, 34).

[426] Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 15 (CSCO 187,137, Beck = Lamy I, 36).

[427] Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 14 (CSCO 187,137, Beck = 3,16 Lamy I, 36).

[428] Ephr. Hymn. in Epiph. 3, 20 (CSCO 187,138, Beck = 3,21 Lamy I, 40).

[429] Ephr. Hymn. in Epiph. 4, 1a (CSCO 187,142, Beck): „Steigt hinab, meine gezeichneten Brüder, ∗ ziehet unsern Herrn an.“ (Lamy I, 44).

[430] Ephr. Hymn. in Epiph. 5, 1 (CSCO 187,145, Beck): „Steigt hinab, meine Brüder, bekleidet euch aus dem Wasser ∗ der Taufe mit dem Heiligen Geist, – und verbindet euch mit den Geistigen, ∗ die der Gottheit dienen!“ (Lamy I, 50).

[431] Ephr. Hymn. in Epiph. 5, 9 (CSCO 187,146, Beck): „Samuel salbte David, ∗ auf daß er König sei im Volke. – Euch salbt der Priester, ∗ auf daß ihr Erben seiet im (Himmel)reich.“ (Lamy I, 52).

[432] Ephr. Hymn. in Epiph. 6, Responsorium (CSCO 187,147, Beck): „Gepriesen sei, der getauft wurde, um euch zu taufen, damit ihr von eurer Schuld entsühnt werdet!“ (Lamy I, 54).

[433] Ephr. Hymn. in Epiph. 6, 6 (CSCO 187,148, Beck): „Es frohlockten die Schafe, da sie sahen, ∗ daß die Hand sich nähere, um zu taufen. – Erhaltet euer Zeichen, ihr Schafe, ∗ tretet ein und vereint euch mit der Herde! – Mehr als über die ganze Herde ∗ freuen sich die Engel über euch.“ (Lamy I, 56–58).

[434] Ephr. Hymn. in Epiph. 8, 17 (CSCO 187,160, Beck = 8,18 Lamy I, 86).

[435] Vgl. Botte, Origines, 22: „La 10e unit la naissance et le baptême de Jésus.“

Fall sollte man aber auch noch die Empfängnis und die Kreuzigung samt der damit verbundenen Auferstehung mit zu den hieraus abzuleitenden Festthemen zählen, da sonst der Vorwurf einer eher eklektischen Lektüre der Hymnen erhoben werden muß[436]. Auch kann man den zehnten Hymnus für Epiphanias zusätzlich als Hinweis auf eine Verbindung zwischen Lichterscheinung und Taufe verwenden – wobei allerdings auch die Verbindung zwischen dem Licht und der Geburt betont werden kann[437].

(iii) Weitere Hymnen des Ephraem. Bereits im ersten Hymnus auf die Geburt Christi kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß es sich um den Tag handelt, an dem Christus geboren wurde[438]. Diese Überzeugung zieht sich wie ein roter Faden durch die Hymnen Ephraems auf die Geburt Christi. So ist auch im dritten Hymnus die liturgische Vergegenwärtigung des Ereignisses deutlich zu sehen[439]. Aufschlußreich ist sicherlich, daß der vierte Hymnus drei wichtige Feste benennt: Geburtsfest, Pascha und Himmelfahrt[440]. Im 5. Hymnus, dessen 13. Strophe ja der Strophe 11 des ersten Hymnus auf Epiphanias entspricht, wird deutlich, daß für Ephraem Tag des Festes der Geburt Jesu der 6. Januar ist[441]. Der sechste Hymnus hat ebenfalls die Geburt als zentrales Thema, auch wenn in einer Strophe – wohl wieder eher assoziativ – die Taufe zur Sprache kommt[442]. Im 21. Hymnus für das Geburtsfest Jesu findet sich im Rahmen der zu erwartenden Geburtsthematik einmal mehr die Lichtsymbolik[443]. Die Thematik des 22. Hymnus, der die Magier mit einbezieht, wird bereits durch das Responsorium eindeutig

---

[436] Ephr. Hymn. in Epiph. 10, 4 (CSCO 187,166–167, Beck): „Seine Empfängnis ist der Schatz unseres Segens. – Seine Geburt ist der Hort unserer Freuden. – Seine Taufe ist der Grund unserer Entsühnung. Sein Tod ist der Grund unseres Lebens. – Den Tod nur betrübte er durch seine Auferstehung." (Lamy I, 98).

[437] Ephr. Hymn. in Epiph. 10, 5 (CSCO 187,147, Beck): „Bei seiner Geburt erstrahlte der Lichtstern in der Luft. – Da er getauft wurde, leuchtete das Licht aus dem Wasser. – Bei seinem Tod verfinsterte sich die Sonne am Firmament. – Bei seinem Leiden gingen mit ihm die Sterne unter. – Bei seinem Aufgang gingen mit ihm die Sterne auf." (Lamy I, 98–100).

[438] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 1, 2 (CSCO 187,2, Beck): „Die Jungfrau hat heute geboren ∗ den Emmanuel zu Bethlehem. – Das Wort, das Isaias sprach, ∗ heute ist es verwirklicht worden." Vgl. auch Ephr. Hymn. de nat. Chr. 1, 9 (CSCO 187,2, Beck): „Heute wurde ein Kind geboren ∗ und ihm der Name ‚Wunder' gegeben. – Denn ein Wunder ist es, daß Gott ∗ als Kind sich zeigte."

[439] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 3, 1a (CSCO 187,18, Beck): „Gepriesen sei das Kind, das heute ∗ Bethlehem erfreut hat!"

[440] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 3, 57–59 (CSCO 187,28, Beck).

[441] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 5, 13 (CSCO 187,41, Beck): „Es siegte die Sonne ∗ und zeichnete ein Symbol – in den Graden, die sie emporstieg. ∗ Zwölf Tage sind es, – seitdem sie zu steigen (begann), ∗ und der heutige Tag – ist der dreizehnte, ∗ ein voll(gültig)es Symbol – des Sohnes ∗ und seiner Zwölf!"

[442] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 6, 22 (CSCO 187,46, Beck).

[443] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 21, 6c (CSCO 187,95, Beck): „Die Sonne trat in den Mutterleib ein, während in der Höhe und Tiefe ihre Strahlen wohnten." (1,6c Lamy II, 432).

charakterisiert[444]. Auch dieser Hymnus bietet Anspielungen auf die Sonne[445]. Der 23. Hymnus bietet ebenfalls die klassischen Themen und ist eindeutig für den *Dies nativitatis*[446] verfaßt. Man kann natürlich den Versuch unternehmen, in einer Strophe wiederum eine Anspielung auf die zusätzlich an diesem Tag zu findende Taufthematik zu sehen, allerdings wäre dann wiederum der Tag völlig mit verschiedensten Themen überfüllt[447]. Man wird also vermuten müssen, daß die Symbolik der Kleidung, die in dieser Strophe zum Tragen kommt, daran schuld war, daß auch die Taufe Erwähnung fand, nicht jedoch die Tatsache, daß die beiden Themen gleichzeitig den Inhalt des Festes bildeten, für das dieser Hymnus geschrieben worden war. Auch beim 24. Hymnus wird die Thematik der Geburt Christi bereits durch das Responsorium zum Ausdruck gebracht. Gleichzeitig zeigt dieses deutlich, daß der Hymnus für einen entsprechenden Festtag geschrieben wurde[448]. Der 25. Hymnus bietet ebenfalls die klassischen Themen der Geburt Jesu einschließlich der Magier und erweitert die Thematik um den Kindermord durch Herodes. Der 26. Hymnus zeigt einmal mehr bereits im Responsorium die Geburtsthematik[449], in der zweiten Strophe kommt der Kindermord, in der sechsten Strophe auch noch die Auferstehung zur Sprache. Der 27. Hymnus bietet nochmals Geburt und Magier, der 28. Hymnus ist hinsichtlich der vorliegenden Fragestellung unergiebig.

(iv) Der Inhalt von Epiphanias aufgrund der Hymnen. Zusammenfassend muß man bezüglich der Sonnensymbolik in den Hymnen auf das „Fest der Geburt Christi im Fleisch" festhalten, daß zwar in mehreren eine Sonnensymbolik zu finden ist, daß jedoch an keiner Stelle ein Zusammenhang mit einem Sonnenfest festgestellt werden kann. Man ist also zu der Schlußfolgerung genötigt, daß die – bekanntermaßen sehr alte – christliche Sonnensymbolik zumindest für Ephraem keinerlei Bezug zu heidnischen Sonnwendfesten hat. Dabei ist für Ephraem selbstverständlich der 25. Dezember der Termin der Sonnenwende.

---

[444] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 22, Responsorium (CSCO 187,99, Beck): „Gepriesen sei er von allen in seiner Geburt!" (2 Lamy II, 444).

[445] Vgl. Ephr. Hymn. de nat. Chr. 22, 7 u. 8 (CSCO 187,100, Beck = 2,7.8 Lamy II, 446).

[446] Vgl. Ephr. Hymn. de nat. Chr. 23, 7 (CSCO 187,107, Beck = 3,7 Lamy II, 460).

[447] Vgl. Ephr. Hymn. de nat. Chr. 23, 12 (CSCO 108,166–167, Beck): „Er umgab sich mit Windeln in Niedrigkeit, ∗ und Gaben wurden ihm dargebracht. – Er legte die Kleider eines Jünglings an, ∗ und Wunderhilfen flossen daraus. – Er kleidete sich in das Wasser der Taufe, ∗ und Strahlen brachen daraus hervor. – Er wurde in Linnen gehüllt als Toter, ∗ und Siegeszeichen traten an ihnen zu Tage. – Zusammen mit seinen Erniedrigungen (gehen) seine Erhöhungen. ∗ Gepriesen sei, der seinen Glanz mit seinem Leiden verband!" (3,12 Lamy II, 468–470).

[448] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 24, Responsorium (CSCO 187,110, Beck): „Dir sei Lob von allen Zungen an diesem Tag deiner Geburt!" (4 Responsorium Lamy II, 472).

[449] Ephr. Hymn. de nat. Chr. 26, Responsorium (CSCO 187,121, Beck): „Gepriesen sei deine Geburt, die alle Geschöpfe erfreut!" (6 Responsorium Lamy II, 494).

Sicherlich muß man Botte zustimmen, daß es äußerst schwierig ist, aufgrund dieser Hymnen den Inhalt von Epiphanias zu ermitteln[450], gerade weil die Hymnen überhaupt erst nachträglich in Weihnachts- und Epiphanielieder aufgeteilt wurden. Allerdings lassen sich nach einer genauen Untersuchung dieser Texte doch einige Schlußfolgerungen ziehen, die zwar bis zu einem gewissen Grad auf Evidenzgründen aufbauen, die jedoch mit der bei Epiphanius überlieferten Nachricht, daß der 6. Januar für Ephraem Tag der Geburt Jesu war, übereinstimmen. Wenn man berücksichtigt, daß fast dreimal so viele Epiphaniehymnen wie Weihnachtshymnen bezeugt sind, so fällt auf, daß kein Responsorium tatsächlich auf ein Fest der Taufe Jesu – bzw. einen Tag der Taufe Jesu – Bezug nimmt. Wenn man vergleicht, daß ein derartiger Bezug auf das Festthema bei den Weihnachtsliedern sehr wohl zu finden ist, so sieht man sich zu der Schlußfolgerung gezwungen, daß Ephraem ein Fest der Taufe Jesu unbekannt war. Auch sind die teilweise behaupteten Beziehungen zwischen Geburt und Taufe Jesu in den Hymnen des Ephraem nicht dazu angetan, aus ihnen eine Feier beider Festinhalte an einem Termin abzuleiten – andernfalls müßte man auf Grund der Erwähnung weiterer Themen im entsprechenden Zusammenhang, dies wurde bereits gezeigt, von einem Fest, das Geburt, Taufe, Tod und Auferstehung in sich vereinigt, ausgehen[451]. Die Epiphanielieder müssen also als genuine Tauflieder – oftmals werden ja auch die Täuflinge sehr prominent erwähnt – ausgeschlossen werden.

Bei näherer Betrachtung der Hymnen, die zum „Fest der Geburt Christi im Fleische“ gehören, muß man festhalten, daß immerhin mehrere Hymnen nur die Magier und die Geburt erwähnen, während einige auch noch den Kindermord zur Festthematik zählen. Eine Möglichkeit wäre, daß die teilweise zu beobachtende Verbindung von Geburtsthematik und Taufthematik zusätzlich noch durch Lk 3,23 beeinflußt sein könnte[452]. Insofern kann der Hymnus Nr. 10 zwar für die Existenz eines gewissen Naheverhältnisses zwischen Geburt und Taufe,

---

[450] Vgl. Botte, Origines, 22: „Il est difficile d'après cela de se faire une idée de l'Epiphanie de S. Ephrem, à moins que l'introduction de la Noël ne se soit faite de son temps, et que les hymnes qui parlent uniquement de la Nativité ne représentent un état plus avancé que les autres.“

[451] Siehe hierzu jedoch auch Bludau, Pilgerreise, 73: „Für Ephräm († 373) schließt Epiphanie auch die Feier der Geburt Christi in sich, Tauffest und Geburtsfest fielen zusammen auf den 6. Januar.“

[452] Hierfür spräche auch die theologische Deutung der Taufe als Geburt bei Ephraem; die Taufe Jesu ist für Ephraem mit Lichterscheinungen verbunden; vgl. Usener, Weihnachtsfest, 64, Anm. 23; Winkler, Licht-Erscheinung, 186, 199 u. 211; zum Faktum, daß in den ältesten Überlieferungen einer Lichterscheinung bei der Taufe Jesu diese Lichterscheinung mit dem Abstieg in das Wasser verbunden war, vgl. auch H. J. W. Drijvers / G. J. Reinink, Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten, in: T. Baarda u. a. (Hg.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A. F. J. KIijn, Kampen 1988, 91–110.

nicht jedoch für eine tatsächliche Kombination beider Inhalte an Epiphanias zur Zeit des Ephraem im syrischen Raum herangezogen werden[453].

Auf eine weitere thematische Erschließung des Festzusammenhangs bei Ephraem muß noch hingewiesen werden: Ein Hymnus auf die Auferstehung Christi bezeugt die Verbindung zwischen Empfängnis Christi am 6. April und seiner Geburt am 6. Januar[454]. Auch dies scheint auf den von Epiphanius bezeugten Festinhalt der Geburt Christi am 6. Januar hinzuweisen. Allerdings wird man aufgrund des zweiten Weihnachtshymnus fragen müssen, ob nicht bereits zur Zeit des Ephraem das Fest Mariae Verkündigung am 6. April gefeiert wurde[455]. Nebenbei muß bemerkt werden, daß diese liturgische Ordnung nicht dafür herangezogen werden kann, die Berechnungshypothese zu verteidigen, da für Ephraem die Empfängnis Jesu eindeutig seiner Geburt nachgeordnet ist[456]. Aufgrund der detaillierten Untersuchung der Hymnen des Ephraem scheint es zwingend notwendig, zumindest die Hymnen auf Epiphanias als das Epiphaniefest betreffend auszuscheiden, die nur die Taufthematik zum Inhalt haben[457]. Von ihnen muß vermutet werden, daß sie in späterer Zeit zu Epiphaniehymnen wurden[458].

---

[453] Siehe hierzu jedoch auch MANN, Art. Epiphaniasfest, 763: „Ephraems *Hymnen über die Epiphanie*, die die Taufe Jesu zum Inhalt haben (und nach Holl auch auf die Hochzeit zu Kana anspielen), können Zeugen dafür sein, daß diese Themen den anderen Festinhalt in Syrien bildeten. Sicher entscheiden läßt es sich nicht, da sich bei diesen Hymnen auf die Taufe kein konkreter Bezug auf den Festtag findet (Botte 22).“ Gerade deswegen sollte auch das Zeugnis bei Epiphanius starke Gewichtung erfahren, der nichts von einer Verbindung zwischen Geburt und Taufe im syrischen Raum zur Zeit des Ephraem weiß. Dagegen jedoch WINKLER, Licht-Erscheinung, 220: „Durch Ephräm wissen wir, daß es in Syrien nur ein Fest gegeben hat, das am 6. Januar gefeiert wurde, wie aus De Nativitate V,13 hervorgeht… Aus den Hymnen selbst ist zu entnehmen, daß mit dem Fest am 6. Januar mehrere Leitmotive verbunden waren, allen voran die Geburt und Taufe Jesu.“ HARTKE, Weihnachtsfest, 54, leitet gerade aus dem Zeugnis bei Epiphanius ab, daß für Ephraem die Taufe entscheidend für den Inhalt von Epiphanias sei.

[454] Vgl. Ephraem, Hymnus 21 de resurrectione Christi v. 10 (Lamy II, 744); siehe USENER, Weihnachtsfest, 207; BAINTON, Chronology, 128; BAINTON, Origins, 27.

[455] Siehe Ephr. Hymn. de nat. Chr. 22, 6 (CSCO 187,166–167, Beck): „Es wählte sich der Herr der Monate ∗ zwei Monate aus für seine Taten. – Seine Empfängnis geschah im Nisan ∗ und seine Geburt im Kanon. – Im Nisan heiligte er die Kinder im Mutterschoß, ∗ die (Neu)geborenen befreite er im Kanon. – Gepriesen sei, der (uns) erfreut hat durch seine Monate!“ (2,6 Lamy II, 446).

[456] Vgl. Ephr. Hymn. de nat. Chr. 22, 37 (CSCO 187,105, Beck): „Größer ist nämlich die Freude ∗ über die Geburt als über die Empfängnis. – Auch hat nur ein Engel ∗ uns deine Empfängnis verkündet; – bei der Freude deiner Geburt ∗ haben Scharen von Engeln uns (dich) verkündet. – Gepriesen sei deine Verkündigung an diesem Tag.“ (2,37 Lamy II, 460).

[457] Allerdings wird man an dieser Stelle festhalten müssen, daß nach Bludau das Testament unseres Herrn Jesus Christus die Verbindung zwischen Geburt und Taufe für den 6. Januar bezeugte; vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 73 unter Verweis auf Testamentum I,28; IV, 67.101.

[458] BOTTE, Origines, 22, formuliert dies vorsichtiger, wenn er bemerkt: „Il est possible aussi que les hymnes baptismales 3 et 4 n'aient pas été composées pour l'Épiphanie et qu'elles n'aient été chantées que plus tard à cette fête, quand elle est devenue le grand jour baptismal de l'Église orientale. Rien dans le texte n'indique spécialement ce jour. Elles ont pu être exécutées primitivement lors du baptême à Pâques ou à d'autres fêtes.“ Dagegen jedoch HOLL, Ursprung, 124,

Gefeiert wurde das Fest der Geburt Christi in Syrien in einer nächtlichen Feier, in der Nacht vom 5. auf den 6. Januar[459]. Dies kann man als Hinweis auf eine Abhängigkeit der konkreten liturgischen Gestalt von der Jerusalemer Feier auffassen. Abschließend darf man also festhalten, daß einerseits die Geburtsthematik mit dem Themenkreis, der auch für Jerusalem charakteristisch ist, im Vordergrund des von Ephraem gefeierten Epiphaniefestes stand, daß es andererseits als wahrscheinlich anzusehen ist, daß die Jerusalemer Feier einen Einfluß auf das syrische Fest ausgeübt haben dürfte[460]. Insofern ist zu folgern, daß die erste Feier des Jerusalemer Festes doch geraume Zeit vor dem Tod Ephraems stattgefunden haben muß[461].

bb. Das syrische Martyrologium

Man kann aufgrund der Eintragungen im syrischen Martyrolog die Hypothese aufstellen, daß die syrische Kirche in Edessa um 411 noch kein Weihnachtsfest kannte. Die kalendarischen Eintragungen des Martyrologiums beginnen mit dem 26. Dezember mit dem Gedenken des Erzmartyrers Stephanus und enden mit dem 24. Dezember mit dem Gedenken des Beronikianos[462]. Lietzmann folgert hieraus, daß der Kalender zwar mit dem Weihnachtsfest beginne, dieses jedoch nicht erwähnt werde, weil es sich nicht um ein Märtyrerfest handele[463]. Hierzu ist jedenfalls zu bemerken, daß die Epiphanie des Herrn für den 6. Januar eingetragen ist zusammen mit dem Märtyrer Lukianos. Das heißt Epiphanias ist erwähnt, weil an diesem Tag auch ein Märtyrerfest stattfindet. Auf das Fehlen des Gedächtnisses des David und des Jakobus im syrischen Martyrologium, die an diesem Tag durch das annähernd auf die gleiche Zeit zurückgehende altarmenische Lektionar von Jerusalem bezeugt werden, ist

Anm. 5: „Im Osten ist wirklich allgemein am Epiphanienfest getauft worden. Das bezeugen für Syrien die Epiphanienlieder des Ephrem Syrus, die ja zum Teil während der Taufhandlung gesungen werden sollten, vgl. Hymn. in Epiph. 4 ff."

[459] Vgl. Holl, Ursprung, 124, unter Verweis auf Ephraem Hymn. I de nat. Chr. 2.4. und 10 (Lamy II, 430–434).

[460] Deswegen ist Holl, Ursprung, 130, nicht zuzustimmen, der zum ursprünglichen Zustand der syrischen Form von Epiphanias bemerkt: „Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Syrer das Ursprüngliche bewahrt hat. Bei ihm sind die aufgezählten Wunder sinnvoll gegliedert. Die im ersten Teil genannten sind lauter Erlösungswunder, bei denen das Wasser eine Rolle spielte. Sie passen zu einem Fest, das die Erlösung durch Geburt und Taufe des Gottmenschen feierte. Ebenso finden sich aber auch die Wunder des zweiten Teils unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammen. Es sind durchweg Wandlungswunder. Sie gipfeln in dem Herrenwunder auf der Hochzeit zu Kana. Dieser planvolle Aufbau ist in der byzantinischen Liturgie zerstört."

[461] Hierfür spricht auch die starke Ausformung des Festes in Jerusalem zum Zeitpunkt der ersten Bezeugung durch die Pilgerin Egeria.

[462] Siehe hierzu H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien, KlT 2, Bonn 1903, 5–16.

[463] Lietzmann, Petrus und Paulus, 127: „Das syrische Martyrolog, welches das Weihnachtsfest nicht ausdrücklich nennt, weil es kein Märtyrerfest ist, beginnt doch mit ihm das Kirchenjahr."

hinzuweisen[464]. Auch dieses Fest wäre nicht erwähnt, weil es sich nicht um Märtyrer handelt. Gleichzeitig scheint das syrische Martyrologium interessante kirchliche Wurzeln zu besitzen, ist doch für den 6. Juli der alexandrinische Presbyter Areios verzeichnet. Insofern wäre natürlich die Möglichkeit zu erwägen, daß das syrische Martyrologium mit dem 25. Dezember beginnt, weil es sich um eine Jahresrechnung handelt, die den natürlichen Beginn des Jahres mit der Wintersonnenwende ansetzt, ohne daß dabei gleichzeitig das Weihnachtsfest gefeiert würde. Daß zum Beispiel für Ephraem der 25. Dezember der Tag der Wintersonnenwende war, ohne daß er Weihnachten gefeiert hätte, braucht eigentlich nicht noch einmal eigens wiederholt zu werden. Gerade deswegen dürfte auch beim syrischen Martyrologium der Zusammenhang zwischen Weihnachtsfest und Jahresbeginn bei weitem weniger zwingend sein, als dies auf den ersten Blick scheint. Immerhin würde man erwarten, wenn denn tatsächlich der 25. Dezember als pointierter Anfang des Kirchenjahres empfunden worden wäre, daß dieser auch im Martyrologium Erwähnung findet. Immerhin setzt man sich ja, so die Voraussetzung, bewußt von anderen Berechungen des Jahresanfangs ab.

Für Syrien folgert Bludau aufgrund des syrischen Martyrologiums, daß bereits in den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts Epiphanias gefeiert wurde[465]. Die Tatsache, daß dieses zwar Weihnachten nicht kennt, Epiphanias jedoch erwähnt, wird man dahingehend deuten müssen, daß der östliche Teil Syriens, der weithin unter persischem Einfluß stand, Weihnachten erst nach 411 eingeführt hat[466]. Gleichzeitig wird man annehmen müssen, daß eine Entwicklung vorliegt, die in dieser Hinsicht parallel zur Entwicklung in Armenien verläuft.

b. Antiochia

Gerade Antiochia ist in mehrfacher Hinsicht von besonderem Interesse für die Entwicklung und Entfaltung von Epiphanias und Weihnachten. Ein sehr wichtiger Aspekt ist die Tatsache, daß es sich um eine Stadt mit einer gespaltenen Christenheit handelt: Neben der arianischen Gemeinde unter Euzoius und später Dorotheus fanden sich dort die homousianisch geprägten Gruppierungen unter Meletius und Paulinus[467]. Dies allein läßt die Situation in dieser Stadt als äußerst interessant erscheinen. Es scheint, daß zumindest für die Gruppe um

[464] Vgl. auch RENOUX, Le codex arménien Jérusalem 121. I, 73.

[465] Vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 73: „Das um 350 in Edessa abgefaßte syrische Martyrologium weiß begreiflicherweise ebenfalls nichts von einem Geburtsfest Christi im Dezember, erwähnt dagegen beiläufig das Epiphaniefest am 6. Januar als einzige Feier der Erscheinung Christi auf Erden (ed. Wright p. 1,10)."

[466] Zur Datierung des syrischen Martyrologiums vgl. LIETZMANN, Martyrologien, 8.

[467] Vgl. hierzu auch A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, FKDG 15, Göttingen 1965, 57–68.

den Eustathianer Paulinus glaubhaft gemacht werden kann, daß die Entwicklung in anderen Bahnen verlief, als dies für die Gruppierung um Meletius und seinen Nachfolger Flavian zutrifft. Ferner ist diese Stadt während des rund neun Monate dauernden Aufenthalts des Kaisers Julian in den Jahren 362 und 363 Schauplatz einer Auseinandersetzung zwischen Christentum und Heidentum. Und gerade eine derartige Auseinandersetzung ist ein Hintergrund, vor dem das Abhängigkeitsverhältnis von christlichem und heidnischem Anteil der beiden Feste möglicherweise neu akzentuiert werden kann. Ein wichtiger Punkt darf hierbei jedoch nicht übersehen werden: Den entscheidenden Einblick in die Festentwicklung gewähren die Predigten des späteren Bischofs von Konstantinopel, Johannes Chrysostomos. Insofern scheint es notwendig, diese im Kontext der kirchenpolitischen und der weltlichen Entwicklung zu betrachten, da so einige aufschlußreiche Koinzidenzen sichtbar werden, die möglicherweise wichtige Hinweise zur Frage der Festentwicklung geben können[468] – wobei natürlich einschränkend anerkannt werden muß, daß derartige Koinzidenzen jeweils nur einen bestimmten Ablauf oder einen konkreten Zusammenhang als wahrscheinlich erweisen, daß jedoch eine letzte Sicherheit hinsichtlich eines bestimmten Ablaufs der Geschichte hierdurch nicht gewährleistet werden kann.

aa. Ein christliches Fest ohne heidnische Parallelen?

(i) Heidentum und Christentum in Antiochia. Als erster Punkt soll das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Antiochia in den Blick genommen werden. Der Bericht des Ammianus Marcellinus liefert uns in dem Gottesdienstbesuch des Julian kurz vor seinem Abfall vom Christentum den ersten sicheren Zeitpunkt einer Feier von Epiphanias[469], und so scheint es nur folgerichtig, die mit diesem Kaiser verbundenen Unruhen in Antiochia in Beziehung zur Einführung von Epiphanias in Antiochia zu setzen. Gerade weil immer wieder auf Parallelen zwischen heidnischen und christlichen Festen verwiesen wird, wobei oftmals der Eindruck erweckt wird, diese Entwicklung sei letztlich geradlinig das Verhältnis von Ursache und Wirkung[470], scheint es sinnvoll, einen noch zwei Jahrzehnte später offensichtlich im kirchlichen Gedächtnis sehr präsenten Zeitraum eines gespannten Verhältnisses zwischen Christentum und Heidentum – Johannes Chrysostomos setzt sich mit dieser Zeit auseinander – kurz zu vergegenwärtigen. Der Versuch des Kaisers Julian, dem seit alter Zeit überlieferten Glauben den ihm gebührenden Platz wieder zuzuweisen, und die daraus resultierenden Spannungen mit dem Christentum sind bekannt.

---

[468] Auch wenn bereits zu dieser Frage Stellung bezogen wurde (vgl. FÖRSTER, Feier, 54–77), scheint es sinnvoll, einiges zu wiederholen, vor allem um Präzisierungen vorzunehmen.

[469] Vgl. Ammianus Marcellinus *rer. gest*. 21,2,5 (Seyfarth, SQAW 21/2,132,10–13).

[470] Es sei nur auf die im Zusammenhang der Diskussion der Entwicklung in Ägypten zitierte Passage bei Auf der Maur verwiesen.

In Antiochia kam es unter Kaiser Julian – mit auch in Folge profaner Umstände – zu einer harten Auseinandersetzung, in der auch die Frage der Religion eine wichtige Rolle spielte. Kaiser Julian war im Mai 362 von Konstantinopel aufgebrochen, um gegen die Perser vorzurücken. Es bestand die Gefahr von persischen Vorstößen in den Westen, die durch diese Maßnahmen gebannt werden sollte. Sein Marsch führte ihn nach Antiochia, um dort Truppen und Kriegsgerät für den Militäreinsatz zu sammeln. Die antiochenische Bevölkerung war zu diesem Zeitpunkt überwiegend christlich geprägt, man spottete über den Bart des Philosophen des Mannes auf dem Kaiserthron und nahm ihm übel, daß er Theater und Tierkämpfe in der Arena nicht schätzte[471]. Die im Jahr 362 dort herrschende Getreideknappheit verschärfte die Situation, die auch durch den Versuch des Kaisers, durch gestützte Preise den Markt zu beruhigen, nicht besänftigt werden konnte. Die Situation eskaliert weiter durch die Entfernung der Reliquien des Bischofs und Märtyrers Babylas aus dem Apolloheiligtum in Daphne bei Antiochia[472]. Der Tempel brennt am 22. Oktober 362 ab, und in Folge läßt der Kaiser die Stadtkirche schließen[473]. Am 5. März 363 verläßt Julian die Stadt und zieht mit 65 000 Mann in Richtung Persien.

Man mag diskutieren, ob der Grund für diese Auseinandersetzung vorrangig in den ökonomischen Umständen dieser Jahre zu suchen ist[474]. Offensichtlich ist jedoch, daß von christlicher Seite die Bemühungen des Kaisers als eindeutig religiös motiviertes Vorgehen gesehen und deswegen als antichristliche Handlungen interpretiert wurden. Daß hierbei die humane Intention hinsichtlich der Versorgungssituation der Bevölkerung mit Getreide in den Hintergrund trat, ist sicherlich ein Teil der Tragik, die mit diesem Kaiser verbunden ist. Die christlichen Autoren beziehen eindeutig Stellung: Von Johannes Chrysostomos sind zwei Werke erhalten, die sich mit der Situation in Antiochia unter Kaiser Julian Apostata auseinandersetzen[475]. Beide sind von antiheidnischer Polemik geprägt[476].

---

[471] Siehe hierzu auch R. Devresse, Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'a la conquête arabe, Paris 1945, 18–20.

[472] Aus christlicher Sicht wird dies gedeutet, daß der Kaiser gezwungen war, die Reliquien zu entfernen, weil das Orakel nicht antwortete; J. M. Alonso-Núñez, The Emperor Julian's Misopogon and the Conflict between Christianity and Paganism, AncSoc 10, 1979, 311–324, hier 312 unter Verweis auf Ruf. *hist.* I, 35.

[473] Vgl. hierzu auch Demandt, Römische Geschichte, 105.

[474] Vgl. hierzu auch Alonso-Núñez, Misopogon, 324: „Therefore, rather than a conflict between Christianity and paganism, rather than resistance and cultural assimilation, which are only historiographic points of view previously prepared to examine the facts according to a certain school of interpretation, one must ultimately conclude that the basis of the problem lays in the survival of particular local interests of an economic nature, which seem to be quite separate from the intellectual conflict, and yet in some ways related to it." Auch wird vermutet, daß die Maßnahmen Julians die Situation sogar noch verschärften; vgl. Devresse, Patriarcat, 19: „Des mesures économiques maladroites amenèrent la misère et la famine, que ne guérirent point des citations d'Homère sur les avantages de la frugalité."

[475] Vgl. Chrys. *pan. Bab. 1* (PG 50, 528–534) und Chrys. *pan. Bab. 2* (PG 50,533–572).

[476] Dies kommt auch im Titel der zweiten Schrift zum Ausdruck: Λόγος εἰς τὸν μακάριον

(ii) Die Weihnachtspredigt des Johannes Chrysostomos. Diese Haltung des Johannes Chrysostomos wie auch seinen Hang zur Konfrontation und kontroversen Auseinandersetzung, wenn sich eine Gelegenheit zu einer Polemik bietet, sollte man sich vergegenwärtigen, wenn man die Einführung des Weihnachtsfestes in dieser Stadt betrachtet, die durch eine Predigt des bekannten antiochenischen Predigers begleitet wurde. Es fällt auf, daß Johannes Chrysostomos in seiner berühmten Predigt, die er während der ersten Feier des Weihnachtsfestes in Antiochia[477] gehalten hat, in keiner Weise auf heidnische Parallelen oder zeitgleich stattfindende Feste Bezug nimmt[478]. Er entfaltet vielmehr in dieser Weihnachtspredigt die drei Gründe, die ihn bewegen, dieses Fest zu feiern – vielleicht sollte man korrekter formulieren, daß er mit diesen drei Gründen seine Gemeinde zur Annahme des Festes bewegen will. Viel spricht dafür, daß er selbst nicht von allem überzeugt gewesen sein kann, womit er seine Gemeinde zu überreden suchte. Die einzelnen Gründe sind: Die rasche Verbreitung des Festes[479], die Überlieferung des richtigen Termins durch die römischen Archive[480] und – als

---

Βαβύλαν καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ καὶ πρὸς Ἕλληνας; vgl. hierzu auch ALONSO-NÚÑEZ, Misopogon, 311: „John Chrysostom alludes to the bad economic conditions during Julian's stay at Antioch and also to the dispute that arose due to the moving of the relics of the Antiochean martyr St. Babylas. He makes good use hereof to attack paganism."

[477] Man wird diese Formulierung wohl dahingehend präzisieren müssen, daß es sich um die erste Feier eines Weihnachtsfestes in der meletianischen Gemeinde von Antiochia gehandelt hat. Sehr viel spricht dafür, daß die Anhänger des Paulinus von Antiochia in ihrer Splittergemeinde bereits etwa seit der Mitte der Siebziger das Weihnachtsfest am 25.12. als Fest der Geburt Christi begingen und daß deswegen in dieser Gemeinde ein alternativer Festinhalt die Feier am 6.1. prägte; siehe jedoch auch S. VAILHÉ, Introduction de la fête de Noël à Jerusalem, EOr 8, 1905, 212–218, hier 212: „Il en faudra conclure que la fête de Noël a été introduite dans l'Eglise antiochienne le 25 décembre 377, 378 ou 379."

[478] Die Behauptung, daß sich eine Häretikerpolemik in dieser Predigt findet, scheint nicht zutreffend; vgl. hierzu jedoch BORELLA, Natale, 54: „Anche S. Giovanni Grisostomo, ad Antiochia, fra il 381 ed il 386, in occasione della festa, polemizza contro gli eretici." Auch führt Borella nicht näher aus, gegen welche Häretiker Johannes Chrysostomos in diesem Zusammenhang angeblich polemisiert habe.

[479] Allerdings, dies zeigt die unvoreingenommene Betrachtung der historischen Entwicklung, verbreitete sich Epiphanias tatsächlich wie ein Sturm durch die ganze Ökumene, während das Weihnachtsfest eher einem lauen Lüftchen gleicht: Die Verbreitung dieses Festes vollzieht sich ungleich zögerlicher.

[480] Bereits USENER, Weihnachtsfest, 228, Anm 13, bezeichnet die Berufung des antiochenischen Predigers auf die römischen Archive als dreist: „Diese ebenso dreiste als gefahrlose berufung auf die censusacten des römischen staatsarchivs ist recht alt." Siehe hierzu jedoch ENGBERDING, 25. Dezember, 28, Anm. 15: „Daß diese Kunde von einem Eintrag in den römischen Archiven nicht einfach aus den Fingern gesogen ist, beweist vor allem der römische Chronograph vom Jahre 354." Es muß als unwahrscheinlich angesehen werden, daß Johannes Chrysostomos die Eintragung im römischen Chronographen kannte. Vielmehr handelt es sich um ein sehr altes Argument, immerhin verweist bereits Justin in seiner ersten Apologie auf die Zensusakten (Just, *1 apol.* 34). Vielleicht sollte man anfügen, daß Epiphanius offensichtlich einen entsprechenden Eintrag in den Konsullisten von Konstantinopel – dort allerdings mit 6. Januar als Tag der Geburt Christi – kannte, den Johannes Chrysostomos offensichtlich ebenfalls nicht kannte.

wichtigsten Grund – die Berechnung aufgrund der Annahme, daß Zacharias Hoherpriester war. Hierauf aufbauend argumentiert der antiochenische Prediger, daß Zacharias Ende des Monats September am Großen Versöhnungstag im Allerheiligsten gewesen sei und ihm dort der Engel erschien. Von dieser terminlichen Fixierung der Empfängnis Jesu ausgehend, errechnet der begabte Prediger aus Antiochia die Geburt Jesu für den 25. Dezember. In diesem Zusammenhang muß man als sicher voraussetzen, daß Johannes Chrysostomos sich bewußt war, daß diese Berechnung auf tönernen Füßen aufruht. Annehmen zu wollen, daß Johannes Chrysostomos der Überzeugung gewesen wäre, daß Zacharias tatsächlich Hoherpriester gewesen wäre, würde letztlich bedeuten, ihn der Unkenntnis des Griechischen zu bezichtigen[481]. Immerhin wird an der entsprechenden Stelle im Lukasevangelium der Dienst des Zacharias als ἐφημερία bezeichnet[482]. Auch braucht man nur auf Epiphanius zu verweisen, der das Lukasevangelium zitiert, um die Zugehörigkeit des Zacharias zur Ordnung des Abija zu bestätigen[483], um nachzuweisen, daß man zur Zeit des Johannes Chrysostomos diese Stelle tatsächlich so deutete, wie sie geschrieben ist: Daß Zacharias nur einer der vielen war, deren Aufgabe der tägliche Dienst im Tempel war und die diesen Dienst turnusmäßig ausübten. Immerhin, und auch das ist an dieser Stelle zu erwähnen, bezeichnet Johannes Chrysostomos selbst an anderer Stelle Zacharias als Priester (ἱερεύς) und eben nicht als Hohenpriester (ἀρχιερεύς)[484].

Als weiteres, vielleicht nicht ganz so überzeugendes Argument in dieser Reihe von Zweifeln daran, daß Johannes Chrysostomos selbst davon überzeugt sein könnte, daß Zacharias als Hoherpriester im Allerheiligsten war, kann man noch eine Predigt erwähnen, die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überliefert wird, jedoch wahrscheinlich nicht von ihm gehalten wurde. Man wird jedoch fragen müssen, ob sie aufgrund der Zuschreibung nicht zumindest die geistige Haltung des Johannes Chrysostomos bezeugt. Der Verfasser dieser

---

[481] Schon allein der ihm beigegebene Ehrenname widerspricht einer derartigen Annahme aufs Deutlichste.

[482] Vgl. zur Wortbedeutung Bauer/Aland, Wörterbuch, *s. v.*: „D(ie) Tagesklasse, der Sache nach richtiger d(ie) Wochenklasse… So benannt werden d(ie) vierundzwanzig Hauptabteilungen d(er) Priester, die in wöchentl(ichem) Turnus d(en) Tempeldienst versahen.“

[483] Vgl. Epiph. *haer*. 51,7,6 (GCS II,257,14–17, Holl/Dummer) unter Verweis auf Lk 1,5.

[484] Vgl. hierzu eine Predigt über Matthäus; Chrys. *hom. in Mt* 79 (PG 58, 720): Καὶ τοῦτο ἐδήλωσεν ὁ εὐαγγελιστὴς, ὅτε περὶ τοῦ Ζαχαρίου διελέγετο, εἰπὼν ἐξ ἐφημερίας αὐτὸν εἶναι Ἀβιά. Auch die unter dem Namen des Chrysostomos geführte Predigt auf das Fest des Johannes des Täufers sieht Zacharias als Priester; vgl. Chrys. *nat. Jo. Bapt*. (PG 61,759): Περιέμενε γὰρ ἡ σιωπὴ τὴν τικτομένην φωνὴν, ὁ Ζαχαρίας τὸν Ἰωάννην, ὁ πρεσβύτης τὸν παῖδα, ὁ ἱερεὺς τὴν προφήτην. Ebenso die ebenfalls dem Johannes Chrysostomos zugeschriebene Predigt auf die Verkündigung, die auch unter dem Namen des Gregor Wundertäters überliefert ist; vgl. Chrys. *annunt*. (PG 50,794): οὐ πρώην ἀπεστάλης ἀπ᾽ ἐμοῦ πρὸς Ζαχαρίαν τὸν ἱερέα; Deswegen ist fraglich, ob es sich tatsächlich um eine weitverbreitete Sicht handelt, daß Zacharias Hoherpriester war; vgl. hierzu auch Strittmatter, Christmas and Epiphany, 602, Anm. 5: „The widespread error that Zachary was high priest is said to have originated with the Protoevangelium of James.“

Predigt betont ausdrücklich, daß Zacharias sich am Laubhüttenfest des Jahres, in dem die Verkündigung der Geburt des Johannes stattfand, nur am Rauchopferalter aufhielt, während nur der Hohepriester in das Allerheiligste eintrat[485]. Mit diesem Eingeständnis, daß Zacharias nur das tägliche Rauchopfer dargebracht hat, ist jedoch die Argumentation, man könne die Verkündigung des Johannes durch die Anwesenheit des Zacharias am Laubhüttenfest im Allerheiligsten[486] datieren, hinfällig geworden – dorthin durfte nur der Hohepriester. Auch wenn diese Predigt wahrscheinlich nicht von Johannes Chrysostomos gehalten wurde, so bezeugt sie doch sehr gut, daß man damals eben nicht einfach davon überzeugt war, daß Zacharias Hoherpriester war. Deswegen bleibt festzuhalten, daß Johannes Chrysostomos Argumente verwendet, um die Einführung des Weihnachtsfestes zu begründen, von denen er selbst wohl nicht überzeugt war[487].

bb. Gründe für die Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochia

Und so stellt sich eine sehr interessante Frage: Was hat Johannes Chrysostomos bewegt, Weihnachten mit diesem sicherlich für seine Gemeinde sehr überzeugenden Argument einzuführen? Gerade unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die Berechnungshypothese auch im zwanzigsten Jahrhundert noch Anhänger gefunden hat, muß man davon ausgehen, daß seine Gemeinde nicht erkannt haben kann, daß die Argumentation des begnadeten antiochenischen Predigers auf falschen Voraussetzungen aufruht. Er war sich allerdings ganz offensichtlich bewußt, daß die Grundlage seiner Begründung für die Ermittlung des exakten Zeitpunktes der Empfängnis des Täufers falsch war. Um eine Antwort auf die Frage nach seinen Motiven finden zu können, scheint man das Problem differenzierter betrachten zu müssen. Einerseits geht es um die Frage, warum überhaupt das Fest des 25. Dezember durch diese Predigt in Antiochia eingeführt wird, andererseits muß man untersuchen, warum es gerade mit diesen Argumenten eingeführt wird.

---

[485] Vgl. die unter dem Namen des Johannes Chrysostomos überlieferte Predigt auf die Empfängnis des Johannes; Chry. *concept. Jo. Bapt.* (PG 50,789): τότε γὰρ ἐν τῇ σκηνοπηγίᾳ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεὺς εἰσῄει εἰς τὰ Ἅγια τῶν ἁγίων θυμιᾷν. Ἐν ταύτῃ οὖν τῇ ἑορτῇ τῆς σκηνοπηγίας εἰσῆλθε καὶ ὁ Ζαχαρίας θυμιᾶσαι κατὰ τὴν ἐφημερίαν αὐτοῦ, καὶ εἶδε τὸν ἄγγελον ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θυσιαστηρίου τοῦ θυμιάματος.

[486] Auf die Tatsache, daß der große Versöhnungstag nicht direkt auf das Laubhüttenfest fällt, war bereits an anderer Stelle hingewiesen worden; vgl. FÖRSTER, Feier, 71, Anm. 66.

[487] PRÜMM, Geburtsfeier, 215, charakterisiert die Beweisführung des Antiocheners etwas vorsichtiger: „In Antiochien hat der hl. Johannes Chrysostomus, in einem Beweisgang, der sehr anfechtbar war, dem Volke die Notwendigkeit klargemacht, den Tag, den die abendländische Kirche als Geburtstag Christi feierte, für die Begehung dieses Ereignisses dem Epiphanietag vorzuziehen." Dagegen jedoch z.B. TALLEY, Origins, 102: „The fourth-century fathers who introduced the festival in the East, such as Chrysostom, were surely convinced that December 25 was, in fact, the historical date of Christ's birth, and they betray no awareness of any suggestion that the festival was derived from a pagan observance." Daß Johannes Chrysostomos tatsächlich von seiner Argumentation überzeugt gewesen wäre, muß mit guten Gründen bezweifelt werden.

Auffällig ist sicher, daß in Antiochia das Weihnachtsfest zwar vergleichsweise spät eingeführt wurde, daß jedoch keine direkte Opposition gegen dieses Fest von Seiten der kirchlichen Hierarchie festzustellen ist, während es gleichzeitig in der Gemeinde des Meletios und seines Nachfolgers Flavian, wie man aus der Predigt des Johannes Chrysostomos ableiten kann, sehr wohl starke Vorbehalte gegen dieses Fest gab[488]. Damit herrscht eine Situation, die sich in einem sehr wichtigen Punkt von den Zuständen in Jerusalem oder Armenien unterscheidet, wo die Einführung des Weihnachtsfestes nur unter großen Schwierigkeiten vor sich geht bzw. wo man überhaupt nur für kurze Zeit dieses Fest feiert. Dort stellt sich auch die kirchliche Hierarchie gegen die Einführung des Festes.

Gerade weil letztlich keine direkte Opposition der kirchlichen Hierarchie gegen Weihnachten in Antiochia belegt ist, ist es um so merkwürdiger, daß die Einführung des Festes eher spät vor sich geht. Dies gilt besonders unter Berücksichtigung der Tatsache, daß das Fest dort, wie Johannes Chrysostomos bemerkt, bereits geraume Zeit bekannt war. Eine mögliche Interpretation wäre, daß zwar eine gewisse Opposition gegen dieses westliche Fest in der Gemeinde um Meletios bzw. seinen Nachfolger Flavian in Antiochia existierte – dies würde die verzögerte Einführung erklären –, daß jedoch aus Gründen, über die man nur Vermutungen anstellen kann, in der Mitte der Achtziger des 4. Jahrhunderts die Notwendigkeit entstand, Johannes Chrysostomos dieses Fest einführen zu lassen, und daß eben diese Notwendigkeit dazu führte, daß in der Predigt des begabten Antiocheners keinerlei Hinweise auf die Vorbehalte gegen dieses Fest zu finden sind – durch eine Thematisierung der Problematik hätte er der Gemeinde nur ein Argument mehr geliefert, das Fest abzulehnen. Als ein wichtiges Indiz dafür, daß tatsächlich eine relativ starke Ablehnung gegen das westliche Geburtsfest in der meletianischen Gemeinde zu finden war, darf man neben dem Wortlaut der Predigt auch die armenische Herkunft des Meletios anführen. Aufgrund der engen Verflechtungen zwischen Armenien und Syrien muß man vermuten, daß man dort um die starke Ablehnung des westlichen Festes in Armenien wußte. Auf diesem Hintergrund wird man annehmen müssen, daß die späte Einführung des westlichen Festes tatsächlich auf eine starke Opposition gegen diese Feier in der meletianischen Gemeinde hinweist. Um so erstaunlicher ist es, daß Johannes Chrysostomos dies so vorsichtig und diplomatisch in seiner Predigt thematisiert. Die Gründe hierfür scheinen in der besonderen Situation der antiochenischen Gemeinde zu liegen. Dies macht einen Blick in die kirchliche Entwicklung in Antiochia nötig.

---

[488] Vgl. hierzu auch CONYBEARE, History of Christmas, 1–2: „If we bear in mind that Chrysostom was an advocate of the new feast, we can infer from his language that eastern Christendom was extremely opposed to it.“

Exkurs: Die Gemeinden von Antiochia im vierten Jahrhundert

Gerade das vierte Jahrhundert ist eine äußerst turbulente Zeit für die Kirche von Antiochia. In dieser Zeit findet eine ganze Reihe von schwerwiegenden Auseinandersetzungen und kirchlichen Spaltungen in dieser Diözese statt. Zumindest ein Teil dieser eher profanen Entwicklung scheint auch auf die konkreten Umstände um die Einführung des Weihnachtsfestes einen Einfluß ausgeübt zu haben. Im Herbst 324 hatte Eustathios, der vorher in Beroea Bischof gewesen war, den Bischofsstuhl von Antiochia bestiegen. In der Stadt trat Ende der zwanziger Jahre eine Synode zusammen, die ihn absetzte. Der Kaiser verbannte ihn nach Thrakien, wo er einige Jahre später starb[489]. Grundlage des kaiserlichen Urteils, das auf heftigen Widerstand in der Bevölkerung stieß und Unruhen zur Folge hatte, war die – allem Anschein nach falsche – Anschuldigung, daß sein Wandel eines Geistlichen unwürdig gewesen sei. Als Nachfolger des Eustathios wurde zuerst Euseb von Caesarea gewählt – dieser lehnte jedoch ab[490]. Infolge bestimmte die Synode den kappadokischen Presbyter Euphronios zum Bischof von Antiochia. Dieser fand jedoch keine ungeteilte Zustimmung, die Gemeinde spaltete sich und eine Hälfte blieb dem Eustathios treu. „Seitdem ist die antiochenische Zentrale des Ostens in ihrer kirchenpolitischen Wirksamkeit gelähmt, jeder Inhaber des antiochenischen Thrones ist nur zur Hälfte Herr im eigenen Hause und muß mit der empfindlich spürbaren Gegnerschaft des Eustathianerbischofs rechnen. Dieser Zustand hat etwa 80 Jahre lang gedauert und die ganze orientalische Kirchengeschichte kräftig beeinflußt.“[491] Über die nächsten Jahre ist nichts Genaues hinsichtlich der kirchlichen Entwicklung in dieser bedeutenden Diözese des Ostens bekannt[492].

Mit den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts gibt es wieder klarere Kunde über die Entwicklung in Antiochia. Gleichzeitig wird die Situation der gespaltenen Diözese noch schwieriger und unüberschaubarer: Im Jahr 358 war Eudoxios Nachfolger des Leontios auf dem Bischofsthron von Antiochia geworden. Dieser hatte 342/343 an der Synode von Serdika teilgenommen und darf der radikalarianischen, anhomöischen Gruppierung der östlichen Bischöfe zugeordnet werden. Seine Wahl zum Bischof war von dem homöisch eingestellten Basilius von Ancyra bekämpft worden, der aufgrund seines Einflusses bei Hof im Jahr 359 seine Absetzung durch Kaiser Konstantius II. bewirkte[493]. Während die Synode von Seleukia Eudoxios noch im Jahr seiner Absetzung rehabilitierte, wurde Basilius von Ancyra 360 von Konstantius II. abgesetzt[494]. Eudoxios wurde 360 Bischof von Konstantinopel und rückte von seiner radikalen arianischen Position ab, was den Bruch mit den Anhomöern um Aëtius zur Folge hatte. Er hatte großen Einfluß auf Valens

[489] Vgl. Socr. *h.e.* 1,23,8 u. 1,24,1–9 (GCS.NF 1,70,7–14 u. 1,70,15–72,32, Hansen); siehe auch Soz. *h.e.* 2,18,4 u. 2,19,1–7(GCS.NF 4,74,20–24 u. 14,74,21–7610); hierzu LIETZMANN, Geschichte 3, 113.

[490] LIETZMANN, Geschichte 3, 114: „Die Synode wählte zum Nachfolger des Abgesetzten den Euseb von Caesarea: aber der war klug genug, unter Hinweis auf das in Nicaea ergangene Verbot des Übergangs von einem Bischofsstuhl auf einen andern, den gefährlichen Posten abzulehnen.“

[491] LIETZMANN, Geschichte 3, 114–115.

[492] LIETZMANN, Geschichte 3, 115: „Aber wir haben über all diese antiochenischen Dinge wenig genaue und verläßliche Kunde und müssen uns darüber klar sein, daß eins der wichtigsten Kapitel der Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts nicht geschrieben werden kann.“

[493] Zu Konstantius II. vgl. auch J. MOREAU, Art. Constantius II., JAC 2, 1959, 162–178.

[494] Zu Basilius vgl. T. BÖHM, Art. Basilius von Ancyra, LACL [3]2002, 113; siehe ferner W.A. LÖHR, Art. Basilius von Ankyra, LThK Bd. 2, [3]1994, 66–67.

und konnte somit dessen Religionspolitik eine entsprechende theologische Richtung geben[495].

Sein Nachfolger in Antiochia war der Armenier Meletios[496] – die Bedeutung der engen Verbindung zwischen Armenien und Antiochia war bereits erwähnt worden. Nicht wirklich entscheidend ist die Frage, ob Meletios eine theologische Wandlung durchgemacht hat, ob er also ursprünglich zur Partei des Eudoxios zu rechnen ist, und sich erst später das nizänische Bekenntnis zum ὁμοούσιον zueigen gemacht hat, oder ob er von Anfang an dieser Gruppierung zuzurechnen ist; allerdings spricht viel dafür, daß er seine Meinung gewandelt hat[497]. Tatsache ist, daß er mit einer gespaltenen Gemeinde zu kämpfen hat. Es gibt einerseits eine arianische Gruppierung, die sich auf Eudoxios, den Vorgänger des Meletios, berufen kann. Sodann gibt es die Anhänger des Eustathios, die sich um Paulinus von Antiochia sammelten. Meletios scheint zwar rasch die Mehrheit der Bevölkerung für sich gewonnen zu haben, wurde aber kurz nach seiner Ernennung wieder seines Amtes enthoben und nach Armenien zurückgeschickt. Den Bischofsthron bestieg Euzoius, der unter Georg von Alexandria[498] gewirkt hatte. Er setzte die Linie von Eudoxios fort, die meisten Antiochener, die theologisch den Homousianern nahe standen, betrachteten jedoch weiterhin Meletios als rechtmäßigen Bischof von Antiochia. Im Jahr 362 – nach dem Tod des Konstantius II. – kehrte dieser nach Antiochia zurück. Mit seiner Rückkehr gibt es also zwei Bischöfe in Antiochia, einen Arianer und in Meletios den Vorstand einer homousianisch gesinnten Gemeinde. Eine weitere Splittergemeinde, die zu diesem Zeitpunkt bereits auf eine rund dreißigjährige Geschichte zurückblicken konnte, war die sich auf das Nicaenum berufende „Eustathianer-Gemeinde" unter der Führung des Presbyters Paulinus.

Der Tod des Konstantius II. ermöglicht auch Athanasius seine Rückkehr nach Alexandria, er traf dort am 21.2.362 ein und bestieg ungehindert seinen Thron. Der von Konstantius II. favorisierte Gegenbischof Georg war ja zwei Monate vorher bei einem Volksaufstand ums Leben gekommen[499]. Zwei weitere Verbannte trafen aus Oberägypten in Alexandria ein: Euseb von Vercelli und Lucifer von Cagliari[500]. Athanasius berief eine Synode ein, um eine Grundlage für eine engere Zusammenarbeit aller Gemeinden zu schaffen, welche die verschiedenen Spielarten des Arianismus ablehnten, auf dem Boden des nizänischen Bekenntnisses standen und diejenigen verdammten, die den Heiligen Geist für ein Geschöpf hielten. Lucifer von Cagliari reiste vorzeitig ab, um in Antiochia, wo dies ja in besonderer Weise nötig war, mit ordnender Hand einzugreifen. Ein Syn-

---

[495] Zu Eudoxios vgl. K. METZLER, Art. Eudoxius von Konstantinopel, LACL ^{3}2002, 237.

[496] Siehe hierzu auch K. BALKE, Art. Meletius von Antiochien, LACL ^{3}2002, 498–499.

[497] Vgl. hierzu BRENNECKE, Homöer, 90–91, der mit Recht vermutet, daß die spätere Hagiographie Meletios theologisch vereinnahmt habe. Tatsache ist, daß er die homöische Formel von Seleukia unterzeichnet – die Synode war am 27.10.359 zusammengetreten, die Unterzeichnung fand in der Neujahrsnacht 360 statt.

[498] Georg von Alexandria war von Konstantius II. im Jahr 357 als Bischof anstelle des abgesetzten Athanasius eingesetzt worden, mußte jedoch bereits im Oktober 358 aus Alexandria fliehen; vgl. LIETZMANN, Geschichte 3, 215; er war Teilnehmer der Synode von Seleukia im Jahr 359 und fand am 24.12.361 ein gewaltsames Ende in Alexandria; vgl. LIETZMANN, Geschichte 3, 267.

[499] Daß die homöische Gemeinde von Alexandria Lucius zu ihrem Bischof wählt, stört nicht. 367 versucht dieser jedoch, die Gemeinde an sich zu reißen; siehe Soz. *h.e.* 5,7,1; vgl. Ath. *h. Ar*. 18. Dieser Versuch wurde jedoch schnell mit Hilfe der Behörden wieder abgewehrt; vgl. auch LIETZMANN, Geschichte 4, 6.

[500] Zu Lucifer von Calaris und seinem Charakter vgl. auch ZIEGLER, Religion, 146.

odalschreiben vertraute Euseb von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Asterios von Petra die Ordnung der antiochenischen Diözese an. Das Schreiben hätte die Spaltung zwischen den zwei nizänisch orientierten Gruppierungen in Antiochia, den Eustathianern und den Meletianern, aufheben können: Die Bedingungen für eine kirchliche Gemeinschaft, die bereits angeführt wurden, waren in beiden Gemeinden gegeben. Allein, die von Athanasius entsandte Gruppe kam zu spät: Lucifer von Cagliari hatte bereits Paulinus zum Bischof geweiht. Einerseits hatte er damit den Eustathianern einen Gefallen getan, die ja seit langem Beziehungen zu Athanasius unterhielten, er hatte aber andererseits die Möglichkeit einer Verständigung zwischen Eustathianern und Meletianern gründlich unterbunden – und dies scheint sein Ziel gewesen zu sein.

Die Folge ist eine dritte Gemeinde in Antiochia, deren Führer sich berechtigt sieht, den Bischofsthron von Antiochia für sich zu beanspruchen. Unter Kaiser Jovian kam Athanasius auf kaiserliche Einladung nach Antiochia. Dort bot er Meletios die Kirchengemeinschaft an. Als dieser zögerte, nahm Athanasius die kirchliche Gemeinschaft mit Paulinus auf, der Graben zwischen den Meletianern und Athanasius vertiefte sich durch diese Entscheidung[501].

Mit dem Tod des Kaisers Jovian am 17.2.364 wurde der Weg für den Gardeoffizier Valentinian frei, der seinem jüngeren Bruder die östliche Reichshälfte anvertraute. Bei der Synode von Lampsacus kam man zwar überein, das auf der antiochenischen Kirchweihsynode (341) beschlossene Symbol, das homöousianisch interpretiert wurde, als allgemeingültig anzusehen und die Bischöfe, die von den Anhomöern abgesetzt worden waren, wieder als Bischöfe einzusetzen. Doch Bischof Eudoxios von Konstantinopel, der gute Beziehungen zu Kaiser Valens besaß, erreichte das Gegenteil: Die Gegner des Anhomöers Eudoxios wurden im Osten abgesetzt – unter ihnen befanden sich Meletios von Antiochia und Athanasius von Alexandria. Doch nicht nur von kaiserlicher Seite, sondern auch von kirchlicher Seite gab es Widerstand gegen den antiochenischen Bischof Meletios. Die Versuche des großen Kappadokiers Basilius, eine Anerkennung des Meletios durch den Westen zu erreichen, waren – vor allem wegen der Opposition des Athanasius gegen diesen Plan – nicht von Erfolg gekrönt. Mit dem Tod des Athanasius am 3.5.373 bestieg zwar Petrus von Alexandria den Bischofsthron, er wurde jedoch von Valens abgesetzt, der an seiner Stelle Lucius die Diözese anvertraute. Petrus ging nach Rom ins Exil, seine ablehnende Haltung gegenüber Meletios beeinflußte die Sicht des Papstes Damasus in dieser Frage[502]. In der Zwischenzeit entstand mit der Apollinaristengemeinde unter Vitalis eine vierte Gruppierung in Antiochia. Paulinus blieb in den 70er Jahren der von Rom anerkannte Bischof von Antiochia, während er von Basilius und anderen Bischöfen des Ostens – gerade auch aufgrund seiner Anerkennung der Gemeinde des Marcell von Ankyra[503] – der Irrlehre bezichtigt wurde. Bereits hier werden die zwei

---

[501] Vgl. auch RITTER, Konzil von Konstantinopel, 59: „Vollends versteiften sich die Fronten und fühlten sich die Meletianer desavouiert, als wenig später Athanasios, der alte Vorkämpfer der nikänischen Orthodoxie im Osten, nach Antiocheia kam und nur mit Paulin Gemeinschaft pflegte."

[502] Siehe hierzu auch RITTER, Konzil von Konstantinopel, 60: „Noch im Jahre 377 scheute sich der in den Westen verbannte Bruder und Nachfolger des Athanasios, Petros, nicht, im Beisein des Damasus einem Abgesandten des kappadokischen Metropoliten gegenüber Meletios mit dürren Worten des ‚Arianismus' zu bezichtigen."

[503] Vgl. hierzu auch W.A. LÖHR, Art. Markellos von Ankyra, LThK Bd. 6, ^{3}1997, 1302–1303; siehe ferner G. FEIGE, Art. Marcell von Ancyra, LACL ^{3}2002, 481–482; Marcell von Ankyra wurde um 280 geboren, erwies sich auf dem Konzil von Nicäa als leidenschaftlicher

grundsätzlichen Methoden deutlich, wie im Fall von konkurrierenden Bischöfen ein und derselben Diözese einer von beiden als illegitim erklärt werden kann: Einerseits durch Berufung auf das in Nicaea ergangene Translationsverbot in eine andere Diözese als die, für welche der Bischof geweiht worden war[504] – vorausgesetzt, daß der betreffende Bischof vorher bereits in einer anderen Bischofstadt gewirkt hatte –, und andererseits durch den Vorwurf häretischer Gesinnung, die durch fehlende Kirchengemeinschaft zum Ausdruck kommt[505]. Im konkreten Fall wurde ja Meletios die Gemeinschaft von Seiten Roms und Alexandrias verweigert. Trotz aller seiner vielen Schreiben an den römischen Bischof gelang es Basilius nicht, diesen zur Aufnahme der Kircheneinheit mit Meletios zu bringen[506]. Hier stand Damasus ganz unter dem Einfluß der alexandrinischen Bischöfe, die übrigens dem Meletios die Rechtgläubigkeit abstritten. Ein weiterer Nachteil bei dem Versuch, den Bischofsthron für sich zu beanspruchen, war sicherlich die Tatsache, daß Meletios, bevor er nach Antiochia kam, Bischof des armenischen Sebaste gewesen war.

Eine Wendung brachten erst äußere Umstände: Die für das römische Reich extrem bedrohliche Situation machte eine kirchliche Einigung nötig, die unter dem von Gratian am 19.1.379 zum Augustus des Ostens ernannten Spanier Theodosius, dessen gleichnamiger Vater in Britannien und Afrika erfolgreich gekämpft hatte, in Angriff genommen wurde. Ein wichtiger Vorbote dieser Einigung war die Aufhebung der über Geistliche aus politischen Gründen verhängten Strafen durch Valens Ende des Jahres 377 – Meletios kehrte kurz vor dem Tod des Valens aus seinem Exil zurück nach Antiochia –, sowie die von Gratian erlassenen Gesetze, welche die Rückkehr der verbannten Bischöfe im Osten ermöglichten. Die Gesetzgebung des Theodosius, der wohl am 28.2.380[507] ein Gesetz – das Edikt *cunctos populos* – erließ, daß sich alle seine Untertanen zu der durch den Apostel Petrus und die Römer vertretenen Rechtgläubigkeit bekennen sollten, wie sie durch Papst Damasus und den alexandrinischen Bischof Petros verkündet wird[508], stellt eine

Gegner des Arius und der Anhänger des Eusebius. Er starb 374. Auf dem Konzil von Konstantinopel wurde eine Gruppe mit der Bezeichnung „Marcellianer“ als häretisch verurteilt.

[504] Dieser Vorwurf wurde ja auch Gregor von Nazianz in Konstantinopel gemacht.

[505] Und im Rahmen der Verbreitung von Weihnachten und Epiphanias wird von verschiedenen Personen die Frage einer Feier oder Nichtfeier des Festes mit der Frage der Kirchengemeinschaft bzw. der Rechtgläubigkeit verbunden.

[506] Hier sind auch die Bemühungen Gregors von Nyssa zu sehen; vgl. May, Gregor von Nyssa, 112–113: „Im Herbst 379 nimmt Gregor an der Synode von Antiochien teil, der ersten großen Versammlung der Nikäner seit der Einstellung der staatlichen Unterdrückungspolitik, zu der 152 Bischöfe erscheinen. An der Spitze steht Meletios, der nach seiner Rückkehr aus der Verbannung die Führung der Partei übernommen hat. Durch die Übersendung von Ausschnitten aus mehreren abendländischen Synodalschreiben der letzten acht Jahre nach Rom dokumentiert die Synode ihre dogmatische Übereinstimmung mit dem Westen, hauptsächlich wohl mit der Absicht, Theodosios, der zu diesem Zeitpunkt in kirchlicher Hinsicht noch durchaus abendländisch orientiert war, von der Orthodoxie der von Meletios geführten Partei zu überzeugen.“

[507] Zum Datum vgl. Ensslin, Religionspolitik, 16, Anm. 1: „Das Datum ist nicht der 27., sondern der 28. Februar, weil 380 ein Schaltjahr war.“

[508] Vgl. C.-Th. 16,1,2 (Mommsen I/2, 833): *Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus. Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici*

wichtige Grundlage für die Einigung des christlichen Ostens dar. Gleichzeitig ist es ein klares Bekenntnis des Kaisers zum Westen[509]. Alle Andersgläubigen werden als Häretiker verurteilt und müssen neben der göttlichen Strafe auch mit weltlichen Repressalien rechnen. Kirchenpolitisch war die Entscheidung, gerade Petros von Alexandria in einem Atemzug mit Damasus als Garanten der Rechtgläubigkeit zu nennen, wohl doch etwas problematisch[510]. Allerdings war diesem Gesetz auch keine zu große sofortige Wirkung beschieden, vielmehr dauerte es einige Zeit, bis tatsächlich die mit diesem Gesetz veröffentlichte Intention des Kaisers ihren Niederschlag fand[511]. Ritter beschreibt das Ziel dieses Edikts sehr treffend: „Zunächst einmal gab Theodosius mit diesem Edikt seiner festen Entschlossenheit Ausdruck, die Neuordnung der Kirche in seinem Reichsteil auf der Grundlage der nikänischen Orthodoxie vorzunehmen und damit die Glaubenseinheit mit dem Westen wiederherzustellen.“[512] Liegt es hier nicht nahe, auch an eine entsprechende liturgische Vereinheitlichung als äußerlichen Ausdruck der Einheit zu denken?

Was nun die Entwicklung in Antiochia anbetrifft, so erkannte der kaiserliche Kommissar Sapor Meletios, hinter dem die Mehrheit der antiochenischen Gemeinde stand, als legitimen Bischof an, und Paulinus blieb nichts anderes übrig, als sich mit seinem Kontrahenten Meletios zu versöhnen und als Gemeindepfarrer einer Personalgemeinde voranzustehen. Er unternahm allerdings den Versuch – mit Hilfe römischer Vermittlung –, sich einen Anspruch auf die Nachfolge des Meletios zu sichern. Diese Entwicklung der staatlichen Religionsgesetzgebung bedeutete das Ende der Apollinaristengemeinde

---

dogmatis infamiam sustinere nec concilabula eorum ecclesiarum nomen accipere, divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitiro sumpserimus, ultione plectendos. (Ensslin, Religionspolitik, 16): „Alle Völker, welche unserer gnädigen Milde Leitung regiert, sollen, das ist unser Wille, in dem Glaubensbekenntnis verharren, welches der göttliche Apostel Petrus, wie bis heute der von ihm verkündete Glaube dartut, den Römern überliefert hat, und dem sichtbar der Pontifex Damasus folgt und Petrus, der Bischof von Alexandria, ein Mann von apostolischer Heiligkeit; das heißt, daß wir glauben nach der apostolischen Unterweisung und der evangelischen Lehre an des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes eine Gottheit in gleichartiger Majestät und in frommer Dreifaltigkeit. Die diesem Gesetz folgen, sollen, so gebieten wir, die Bezeichnung katholischer Christen beanspruchen, die anderen aber, nach unserem Urteil Unsinnige und Verrückte, sollen die schimpfliche Ehrenminderung der Häresie erleiden, und ihre Konventikel sollen nicht die Bezeichnung von Kirchen führen, und sie sollen fürs erste durch ein göttliches Gericht, dann aber auch durch die Ahndung unseres richterlichen Einschreitens, das wir, gestützt auf des Himmels Ermessen treffen werden, bestraft werden.“ Zur Übersetzung vgl. Ensslin, Religionspolitik, 16; siehe hierzu auch Ziegler, Religion, 132–133.

[509] N. Q. King, The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity, London 1961, 29: „One must observe that Theodosius seems to have come down on the side of the west in taking Rome and Alexandria as his touchstones of orthodoxy.“ Siehe hierzu auch A. Lippold, Theodosius der Große und seine Zeit, Stuttgart 1968, 17–18.

[510] Vgl. Lietzmann, Geschichte 4, 26–27: „Er (d. i. Theodosius) sah das Kirchenproblem mit den Augen des Abendländers an, für den Nicaenum und apostolische Autorität Roms Selbstverständlichkeiten waren. Er sah aber auch den Orient durch die römische Brille, wenn er den ärgsten Quertreiber gegen alle Einigungsbestrebungen, den Bischof Petrus, als zweiten Glaubenszeugen nannte. Denn der schon während des Gotenkrieges mit einem Anerkennungsschreiben des Damasus heimgekehrte Alexandriner war zu kräftiger Weiterführung seiner Sonderpolitik entschlossen.“

[511] Siehe hierzu auch King, Emperor Theodosius, 29: „Rather than its effects, it is the thought of this law which is important.“

[512] Vgl. Ritter, Konzil von Konstantinopel, 29.

und der Gemeinde unter Dorotheus, der 375 Nachfolger des Euzoius geworden war und infolge dieser Gesetze im Jahr 380 abdanken mußte.

Meletios zog auf das Konzil von Konstantinopel, das von Theodosios Ende 380 oder Anfang 381 einberufen worden war und von Mai bis Juli 381 dauerte. Spätestens bei dieser Zusammenkunft dürfte der kirchliche Osten mit großer Sicherheit von dem westlichen Geburtsfest gehört haben, das man am 25.12. zu begehen pflegt: Schließlich hatte Gregor von Nazianz dieses Fest wohl ein halbes Jahr vorher in Konstantinopel eingeführt[513]. Meletios verstarb während dieses Konzils im Mai 381, Paulinus von Antiochia blieb als einziger Bischof übrig, der einen Anspruch auf den Bischofsthron dieser Stadt erheben konnte. Trotzdem mißlang der Versuch des Paulinus von Antiochia, seine Rechte auf den Bischofsthron dieser Stadt mit massiver Unterstützung des Westens geltend zu machen. Gregor von Nazianz hatte als Vorsitzender des Konzils vorgeschlagen, die Entscheidung der Nachfolge bis zum Tod des Paulinus offen zu lassen und damit *de facto* Paulinus als rechtmäßigen Bischof von Antiochia anzuerkennen[514]. Dieser Vermittlungsversuch scheiterte an der Wahl des Flavian zum Nachfolger des verstorbenen antiochenischen Patriarchen, der vom Osten als rechtmäßiger Bischof anerkannt wurde.

In dieser Situation kommt es zur Einmischung des Mailänder Bischofs Ambrosius. Auf der Synode von Aquileia im Jahr 381, zu welcher der Abenteurer Maximos zustößt[515], der auf Betreiben des Petros von Alexandria zum Bischof geweiht worden war und versucht hatte, den Bischofsthron von Konstantinopel zu besteigen, verfaßt Ambrosius ein Synodalschreiben an die Kaiser[516] – dieses ist also vor allem, da es die Situation des Ostens betrifft, an Theodosius gerichtet –, in dem er die Sorge um die Einheit der Kirche des Ostens zum Ausdruck bringt. In erster Linie geht es ihm um die Nichtanerkennung des Paulinus von Antiochia. Daß diese Situation aus Sicht des Ostens bereits bereinigt ist, wird verschwiegen. Im Jahr 382 veranlaßt Ambrosius eine Synode in Rom, an der auch Hieronymus, Paulinus von Antiochia und Epiphanius von Salamis teilnehmen, und richtet

---

[513] Es gilt als nicht ganz geklärt, ob die *Orationes* 38–40 vom 25.12.379 bzw. 6. und 7.1.380 oder vom 25.12.380 bzw. vom 6. und 7.1.381 stammen; bei der Diskussion der Situation in der östlichen Reichshauptstadt wird dargelegt, warum eine Datierung auf 380/381 als wahrscheinlicher zu gelten hat; siehe hierzu auch C. MORESCHINI, Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. Introduction, Texte Critique et Notes, SC 358, Paris 1990, 22: „Donc, tout bien considéré, et en reconnaissant qu'on ne peut présenter que des hypothèses, puisque nos considérations se fondent plus sur une impression que sur des données de fait, nous sommes plus enclin à accepter la proposition de Bernardi qui place, comme on l'a vu, les trois Discours 38–40 entre Noël 380 et l'Épiphanie 381."

[514] Siehe auch DEVRESSE, Patriarcat, 35: „La disparition de Mélèce risquait d'entraîner de graves difficultés dans l'église d'Orient à peine remise de ses épreuves, et d'entraver l'œuvre du concile. Son remplaçant à la tête de l'assemblée, Grégoire de Nazianze, fit tout son possible pour que Paulin fût déclaré de plein droit successeur de Mélèce; par là même, se persuadait-il, le schisme d'Antioche serait définitivement réglé et satisfaction serait donnée aux craintes manifestées par les évêques d'Occident."

[515] DEVRESSE, Patriarcat, 36: „Bientôt après (fin 381) Flavien était élu évêque d'Antioche et Maxîme le Cynique – naguère expulsé de Constantinople et remplacé par Grégoire de Nazianze – arrivait à Aquilée, où se tenait un concile sous la présidence d'Ambroise; Maxime parvint a tromper Ambroise, lui démontra que Nectaire lui avait ravi son siège de Constantinople et qu'il avait favorisé l'élection de Flavien contre Paulin. Sans prendre le temps de mieux se renseigner, Ambroise protesta devant Théodose, en son nom et au nom des évêques d'Italie." Siehe hierzu auch VON CAMPENHAUSEN, Ambrosius, 139–140.

[516] Ambr. *ep.* 12 (CSEL 82/3,219–221, Zelzer).

von dort ein Schreiben an Theodosius[517]. Dieser wird aufgefordert, Paulinus als einzigen rechtmäßigen Bischof von Antiochia anzuerkennen[518].

Bemerkenswert ist sicherlich in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß Petros von Alexandrien während seines römischen Exils bei Papst Damasus Meletios von Antiochia und Eusebius von Samosata zu den Arianern rechnete[519]. Damasus ist noch zur Zeit der römischen Synode des Jahres 382, welche die Abdankung des Flavian und die Anerkennung des Paulinus fordert, römischer Bischof und wird, wie bereits erwähnt, zusammen mit dem alexandrinischen Bischof Petros von Theodosius I. im Edikt *Cunctos populos* als Norm der Rechtgläubigkeit bezeichnet[520]. Es gibt also zwei Gründe, die den Westen[521] bewegen, Meletios und seinen Nachfolger als rechtmäßige Bischöfe von Antiochia abzulehnen: Den unkanonischen Wechsel des Meletios von Sebaste nach Antiochia und die angeblich arianische Ausrichtung ihrer Theologie. Mitten in die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochia fällt die Auseinandersetzung um die Frage, ob es Meletios und seinem Nachfolger Flavian gelingt, den Westen von der Rechtgläubigkeit der meletianischen Gemeinde in Antiochia zu überzeugen.

cc. Epiphanias und die Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochia

(i) Der Einfluß des Hieronymus: In diesem Zusammenhang muß man nun eine Person näher betrachten, die sich in sehr auffälliger Weise an den verschiedenen Orten des Ostens aufhält, in denen Weihnachten eingeführt wurde: Hieronymus. Dieser ist eindeutig in die Diskussion um die Feier bzw. Nichtfeier dieses Festes im Heiligen Land involviert[522]. Er betont dort, daß er der Jerusalemer Gemeinde nicht die Rechtgläubigkeit absprechen wolle, wenn diese das Weihnachtsfest nicht feiert und an dessen Stelle das alte östliche Fest der Geburt Jesu an Epiphanias begeht[523]. Warum, so muß man fragen, betont er ausdrücklich, daß er der Jerusalemer Gemeinde nicht die Rechtgläubigkeit absprechen wolle, nur weil diese das Weihnachtsfest nicht feiert? Naheliegend scheint, daß ihm bekannt ist, daß eben an anderem Ort dieses Argument verwendet worden war, um in die Kirchenpolitik einzugreifen – Filastrius von Brescia, der ja doch rund

---

[517] Ambr. *ep.* 13 (CSEL 82/3,222–234, Zelzer); vgl. E. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, ZNW 34, 1935, 129–213, hier 207–210.

[518] Zu den Folgen dieser römischen Synode siehe auch von Campenhausen, Ambrosius, 151: „Aber um so schroffer lehnte man in der antiochenischen Frage jede Nachgiebigkeit ab. Man begnügte sich nicht damit, Flavian zu ignorieren, sondern erklärte auch seine Ordinatoren sowie deren weiteren Anhang für außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend."

[519] Devresse, Patriarcat, 34: „Le pape avait près de lui, à ce moment-là, Pierre d'Alexandrie alors expulsé de son siège; or, quand on prononça les noms de Mélèce et d'Eusèbe de Samosate, Pierre manqua à la justice en classant les deux évêques exilés pour la foi parmi les arianisants."

[520] Vgl. auch H. M. Weikemann, Art. Damasus I. von Rom, LACL ^{3}2002, 183–185; Damasus wurde um 305 (wahrscheinlich in Rom) geboren, war Diakon des Liberius und schloß sich zeitweise dem römischen Gegenbischof Felix an. Er wurde am 1.10.366 zum römischen Bischof geweiht; er starb am 11.12.384.

[521] In diesem Zusammenhang muß man die alexandrinischen Bischöfe dem Westen zurechnen.

[522] Vgl. auch Strittmatter, Christmas and Epiphany, 600, Anm. 1: „We may be quite certain that Jérome urged the Roman feast upon his Eastern friends."

[523] Dies wurde bereits im Abschnitt über Jerusalem dargestellt.

zwanzig Jahre früher als Hieronymus gestorben ist, weiß von „Häretikern" zu berichten, die Epiphanias nicht feiern. Man darf annehmen, daß Hieronymus während seiner Zeit in Rom hiervon erfahren hat – immerhin fällt die vermutete Abfassungszeit der Schrift des Filastrius in die Zeit zwischen 380 und 390[524], überschneidet sich also mit dem Aufenthalt des Hieronymus in Rom. Auf dem Hintergrund dieser Aussagen des Filastrius bekommt die Formulierung des Hieronymus ein ganz eigenes Gewicht, es wird verständlich, warum er so betont, der Jerusalemer Gemeinde die Rechtgläubigkeit nicht absprechen zu wollen.

Zurück zu dem Leben des Hieronymus. In den 70er Jahren des 4. Jahrhunderts hält er sich in Antiochia auf und findet bei Evagrius in der von Rom anerkannten Eustathianergemeinde unter der Leitung des Paulinus Aufnahme[525]. Dieser weihte ihn auch dort zum Priester. Mit diesem reiste er entweder 379 oder 380 nach Konstantinopel, um dort die Anerkennung des Paulinus als rechtmäßigen Bischof von Antiochia zu erlangen. 380 gehörte er jedenfalls zu den Hörern der berühmten „fünf theologischen Reden" des Gregor, die dieser in seinem Privathaus – der späteren Anastasia-Kirche – hielt[526]. Zu diesem Zeitpunkt war noch Demophilos Bischof der östlichen Hauptstadt. Dies änderte sich mit dem Einzug des Theodosius am 24.11.380, der den Bischof zum Verlassen der Stadt zwang und Gregor als Bischof der Hauptstadt einsetzte. Nach der Abdankung des Gregor von Nazianz kehrten Paulinus und Hieronymus nach Antiochia zurück. Sie dürften also beide Kenntnis des Weihnachtsfests, das Gregor von Nazianz in Konstantinopel feierte, besessen haben – wenn sie nicht sogar daran teilnahmen. Im Frühjahr 382 reisen beide zusammen mit Epiphanius von Salamis nach Rom und nehmen an der Synode teil, an der auf Betreiben des Ambrosius von Mailand Paulinus als einzig rechtmäßiger Bischof durch den Westen anerkannt wird[527] – die Synode blieb im Osten ohne Wirkung. Paulinus kehrte im Sommer 383 nach Antiochia zurück, während Hieronymus in Rom blieb und sich Hoffnungen auf die Nachfolge seines Gönners Damasus machte, der am 11.12.384 verstarb.

Es ist ein doch eher als interessant und bemerkenswert zu bezeichnendes Zusammentreffen, daß Hieronymus an seiner letzten Lebensstation, in Bethlehem, ausdrücklich betonen muß, daß er der Jerusalemer Gemeinde die Rechtgläubigkeit nicht absprechen möchte, auch wenn sie Weihnachten nicht feiert. Eindeutig belegt ist der Versuch des Alexandriners Petros in Rom, der meletianischen Gemeinde in Antiochia die Rechtgläubigkeit abzusprechen. Es darf als sehr

---

[524] B. DÜMLER, Art. Filastrius, LACL ^{3}2002, 267.

[525] M. KOHLBACHER, Rabbula *in* Edessa. Das Weiterwirken eines Schismas in der armenischen Bekenntnistradition, in: M. TAMCKE, Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 30, Münster 2004, 233–274, hier 257–258, setzt den Aufenthalt des Hieronymus bei Evagrius für die Zeit von 374–379 an.

[526] Vgl. DROBNER, Patrologie, 237–238.

[527] Vgl. Hier. *ep.* 108,6 (CSEL 55,310,24 u. 311,2; Hilberg) u. 127, 7(CSEL 56/1,150,22–24; Hilberg).

wahrscheinlich gelten, daß man rund um die Zeit des Aufenthaltes des Hieronymus in Antiochia dieses Fest in der Gemeinde des Evagrius bzw. des Paulinus eingeführt hat[528]. Ein postulierter dogmatischer Gegensatz zwischen denen, die in Antiochia das Weihnachtsfest feiern, und denen, die es dort zu dieser Zeit noch nicht feiern, ist offenkundig.

Gegen die Annahme, daß bereits vor der Zeit des Johannes Chrysostomos in der meletianischen Gemeinde das Weihnachtsfest gefeiert wurde, spricht neben den Formulierungen in der Predigt auch der Umstand, daß dieser in einer Pfingstpredigt, in der er als wichtige Feste neben Pfingsten das Osterfest und Epiphanias aufzählt, den Inhalt des Festes in einer Weise umschreibt, die nur den einzigen Schluß zuläßt, daß zum Zeitpunkt dieser Predigt das Fest für ihn nicht mit der Taufe Jesu verbunden war, sondern einzig seiner Geburt gedachte[529].

(ii) Die historische Entwicklung der Festeinführung in Antiochia. Die Formulierung des Johannes Chrysostomos in seiner berühmten Weihnachtspredigt, das Fest sei noch keine zehn Jahre in Antiochia bekannt, läßt zusammen mit seiner Pfingstpredigt, in der er noch die Geburtsthematik mit Epiphanias in Verbindung bringt und folglich das Weihnachtsfest in der meletianischen Gemeinde noch nicht gefeiert wurde[530], eigentlich nur ein einziges Modell für die

[528] So zumindest kann man die Aussage des Johannes Chrysostomos in seiner Weihnachtspredigt interpretieren, daß „es noch nicht das zehnte Jahr ist, daß dieser Tag uns bekannt ist.“ Vgl. Chrys. *nat.* (PG 49,351): καίτοι γε οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται. Zum nicht überzeugenden Versuch, diese Formulierung dahingehend zu deuten, daß bereits in den Siebzigern des vierten Jahrhunderts Weihnachten in Antiochia in der meletianischen Gemeinde gefeiert wurde, vgl. auch Förster, Feier, 63; vgl. auch Kellner, Heortologie, 99: „Kenntnis von dem Feste hatte man dort schon seit etwa zehn Jahren, und es war, wie es scheint, von einem Teile der Gemeinde dort auch schon gottesdienstlich gefeiert worden.“

[529] Vgl. Rahner, Mysterium, 187: „Chrysostomus nennt die Epiphanie zu einer Zeit, da er das andere Weihnachtsfest noch nicht eingeführt hat, ἡμέρα γενέθλιος.“ Diesen Namen verwendet Johannes Chrysostomos jedoch nicht für das Fest, auch wenn er inhaltlich eine Festthematik beschreibt, die durch diesen Namen zum Ausdruck gebracht werden könnte; vgl. Chrys. *pent. 1* (PG 50, 453–464, hier 454): Τοίνυν παρ’ ἡμῖν ἑορτὴ πρώτη τὰ ἐπιφάνια. Τίς οὖν ἡ ὑπόθεσις τῆς ἑορτῆς; Ἐπειδὴ Θεὸς ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· ἐπειδὴ ὁ Θεὸς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ παῖς μεθ’ ἡμῶν ἦν. „Deshalb ist nun bei uns das erste Fest Epiphanias. Was ist nun die Grundlage dieses Festes? Weil Gott auf der Erde erschien und mit den Menschen umging. Weil Gott, weil der Einziggeborene Gottes Kind mit uns war.“ Die Betonung auf der Kindheit Christi macht es unmöglich, aus der Formulierung, daß er auf Erden erschienen sei (ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη), eine Verbindung mit der Taufthematik abzuleiten.

[530] Diese Deutung der geschichtlichen Entwicklung findet keine einhellige Zustimmung; vgl. z.B. L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne, Paris [5]1925, 272; dieser leitet aus dieser Predigt ab, daß Weihnachten gegen 375 in Antiochia eingeführt wurde; Bainton, Chronology, 130, präzisiert ausdrücklich, daß seiner Meinung nach Weihnachten in der meletianischen Gemeinde in Antiochia bereits gefeiert wurde, als Johannes Chrysostomos diese Predigt hielt: „He commences by saying that it is only ten years since the celebration of the birth of Christ on December 25th had been introduced into his church at Antioch.“ Diese Meinung teilt auch E. Theodorou, Saint Jean Chrysostom et la

historische Entwicklung der Festeinführung in Antiochia zu: Ab ca. 375 feierte man in der unter Paulinus versammelten westlich orientierten Gemeinde das Weihnachtsfest[531] – dies fällt zeitlich mit dem Aufenthalt des Hieronymus in Antiochia zusammen –, während die Gemeinde des Flavian erst rund zehn Jahre später das Fest annahm. Die Apostolischen Konstitutionen setzen eine Feier des Weihnachtsfestes voraus[532]. Deswegen sollte man überlegen, die Entstehung der Apostolischen Konstitutionen auf die Zeit nach der Einführung des Weihnachtsfestes in Antiochia anzusetzen[533].

Auffällig ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß sich in der Predigt des Johannes Chrysostomos, mit der er das Weihnachtsfest einführt, eine deutliche und grundsätzliche Polemik gegen heidnische Kulte finden läßt. Gleichzeitig ist unübersehbar, wie bereits bemerkt, daß es in seiner Gemeinde schwere Vorbehalte gegen die Feier des Festes gibt. Falls also auch nur eine geringe Gefahr einer Identifizierung oder Nähe des Weihnachtsfestes mit einem heid-

---

Fête de Noël, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 195–210, hier 199–200, welcher der Meinung ist, daß gegenteilige Argumente nicht überzeugen. ROLL, Origins, 100, scheint sich ebenfalls dieser Deutung der Quellen anzuschließen, wenn sie bemerkt: „The text dates from 386–388, and was preached explicitly to justify the introduction of this Christmas feast in the East some ten years previously, against considerable local opposition." Es geht dem Prediger allerdings nicht um „den" Osten, sondern um die konkrete Situation in Antiochia.

[531] THEODOROU, Saint Jean Chrysostom, 201, übersieht den Umstand, daß es sich um eine von einem Schisma geplagte Gemeinde handelt, wenn er zur Predigt des Johannes Chrysostomos bemerkt: „Le sujet de ces discussions ne pouvait pas être une fête qui n'aurait pas existé à Antioche. Elles reflètent évidemment la réalité objective c'est-à-dire l'existence de la fête." Das Fest existierte tatsächlich bereits in Antiochia, aber eben nicht in der Gemeinde des Johannes Chrysostomos.

[532] Dies kann man natürlich als Hinweis für die Datierung der Apostolischen Konstitutionen sehen, setzen diese doch eine Feier des Weihnachtsfestes voraus; vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 73: „In den Apostlischen Konstitutionen V,13,2; VII,36,2; VIII,33,7 (ed. Funk 269, 434, 540) wird Geburtsfest, das nach V,13,1 auf den 25. Dezember fällt, vom Feste der Taufe, die Gegenstand von Epiphanie ist, unterschieden." Siehe hierzu auch HOLL, Ursprung, 131: „Neben das Zeugnis der Liturgie tritt ein zwar nur mittelbares, aber nicht minder beweiskräftiges schriftstellerisches. In den apostolischen Konstitutionen wird dreimal auf das Epiphanienfest Bezug genommen: V 13,2; S. 269,15 ff. Funk; VII 36,2; S. 434,2 ff.; VIII 33,7; S. 540,4 ff. Ueberall ist dabei die Scheidung zwischen Geburts- und Tauffest schon vorausgesetzt. Die Geburt Christi fällt nach V 13,1; S. 269,13 f. auf den 25. Dezember. Als Gegenstand des Epiphaniefestes wird die Taufe Christi genannt. Aber die Form, in der auf sie Bezug genommen wird, ist höchst merkwürdig." Vgl. ferner KELLNER, Heortologie, 127.

[533] Die von Steimer vertretene Datierung scheint man auf den Zeitraum zwischen 385 und 400 einengen zu können; vgl. B. STEIMER, Art. Apostolische Konstitutionen, LACL ^{3}2002, 53–54, hier 54: „Bezüglich der Fragen der Zeit und des Ortes der Abfassung besteht heute weitgehend Konsens: Die *Const. App.* sind zwischen 375 und 400 in Syrien (einiges spricht für Antiochien) abgefaßt." 375 scheint aufgrund der Tatsache, daß die meletianische Gemeinde das Weihnachtsfest erst um 386 einführte, etwas zu früh als Entstehungszeitpunkt. Siehe hierzu auch CONYBEARE, History of Christmas, 1–2: „Indeed, if we bear in mind that Chrysostom was an advocate of the new feast, we can infer from his language that eastern Christendom was extremely opposed to it."

nischen Sonnwendfest bestanden hätte – und Johannes Chrysostomos kann es sogar wagen, die bekannte Maleachi-Stelle von der Sonne der Gerechtigkeit zu verwenden[534], während er gleichzeitig vom Gelächter der Heiden bezüglich der weihnachtlichen Festthematik zu berichten weiß, das für die Gemeindemitglieder beunruhigend ist[535] –, dann hätten dies sowohl die innergemeindlichen Gegner wie auch die Heiden, deren Kulte von Johannes Chrysostomos am Ende dieser Predigt lächerlich gemacht werden, sicherlich zu nützen gewußt. Warum, so muß man fragen, geht der Prediger nicht darauf ein, daß die Heiden, die ja angeblich nur darum bemüht sind, diesen Tag lächerlich zu machen, nicht auch den Vorwurf erheben, der später den Rang einer wissenschaftlichen Hypothese erhalten sollte: Daß ein heidnisches Fest Vorbild für das Weihnachtsfest gewesen sei. Von einer derartigen Auseinandersetzung ist gerade wegen der so deutlichen Erwähnung der Sonne der Gerechtigkeit bei fehlender Erwähnung eines Sonnenfestes an diesem Tag keine Spur in der Predigt. Das Ärgernis der Menschwerdung ist den Heiden nach Johannes Chrysostomos Anlaß zu Spott und Hohn, nicht jedoch die Sonnensymbolik. Daß der Prediger nur bemüht ist, seine Gemeinde davon zu überzeugen, daß es sich beim 25. Dezember um den Jahrestag der Geburt Christi handelt, macht es wahrscheinlich, daß weder für die Mitglieder der Gemeinde noch für Außenstehende eine Verbindung zwischen einem Sonnwendfest und Weihnachten zu konstatieren war. Warum spricht er nicht von der äußeren Verwirrung durch das Heidentum, die an diesem Fest passiert, wenn im Zweifel derartige Verführungen sogar Tage danach noch einem zeitgenössischen Prediger – allerdings mit Bezug auf die Kalenden des Januar – erwähnenswert sind[536]. Oder, so muß einmal mehr gefragt werden, waren diese Verführungen des 25. Dezember nicht einmal am Tag selbst erwähnenswert? Was bedeutet dies dann für ein angeblich weit verbreitetes und beliebtes Fest an diesem Tag?

---

[534] Chry. *nat*. (PG 49,360): πολλῷ μᾶλλον ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος, ὁ τῶν ἀσωμάτων δυνάμεων Δεσπότης, εἰς καθαρὰν σάρκα ἐλθών, οὐ μόνον οὐκ μολύνθη, ἀλλὰ καὶ αὐτὴν ταύτην καθαρωτέραν, καὶ ἁγιωτέραν εἰργάσατο. „Um wie viel mehr nun wurde die Sonne der Gerechtigkeit, der Herrscher der körperlosen Mächte, wie er in ein reines Fleisch eintrat, nicht nur nicht besudelt, sondern er machte dieses selbst sogar reiner und heiliger.“

[535] Chry. *nat*. (PG 49,358–359): Ἐπειδὴ γὰρ πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων ἀκούοντες, ὅτι Θεὸς ἐτέχθη ἐν σαρκὶ, καταγελῶσι διασύροντες, καὶ πολλοὺς τῶν ἀφελεστέρων θορυβοῦσι καὶ ταράττουσιν ἀναγκαῖον καὶ πρὸς ἐκείνους … εἰπεῖν. „Weil nämlich viele der Heiden, wenn sie hören, daß Gott im Fleische geboren wurde, höhnend lachen und viele der Schwächeren verwirren und beunruhigen, muß man gegen jene … sagen.“

[536] Gregor von Nyssa geht in seiner Epiphaniaspredigt noch auf die Verwirrungen des vorangegangenen Sonntags ein, die wohl mit den Kalenden des Januar zu identifizieren sind; vgl. Gr. Nyss. *in diem lum.* (GNO 9/1, 221,17–18, Gebhardt): ὅταν δὲ ἑτέρως ἔχῃ καὶ τὴν ἔξω πλάνην ἦτε πλανώμενοι, ὡς ὑπόγυον ἐπὶ τῆς παρελθούσης κυριακῆς πεποιήκατε. „Wenn es sich anders verhält und ihr abgewichen seid in den äußeren Betrug, wie ihr es kürzlich tatet am vergangenen Sonntag.“ J. DANIÉLOU, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, RevSR 29, 1955, 346–372, hier 362, übersetzt die Anziehungskraft der heidnischen Feier noch expliziter: „‚Ils se livraient aux égarements des païens‘ … L’allusion aux réjouissances du 1er janvier est très claire.“

In diesem Zusammenhang betont der Prediger, daß sich das Weihnachtsfest rasend verbreitet habe und daß es in Ost und West überall bis an die Grenzen der Welt gefeiert werde[537]. Man wird die Frage stellen müssen, ob dem Prediger nicht von Seiten der Anhänger des Paulinus der Vorwurf der fehlenden Kirchengemeinschaft auch aufgrund der Nichtfeier des Weihnachtsfestes gemacht worden war – und mit diesem Vorwurf, der durch die Einführung des Weihnachtsfestes entkräftet wurde, wäre auch Antiochia zu den Regionen zu rechnen, in denen staatlicher Einfluß bei der Einführung des Festes beteiligt war[538]. Schließlich ist die fehlende Kirchengemeinschaft mit dem Westen wie auch mit Konstantinopel etwas, was sich nicht mit dem Programm der kirchlichen Einigung des Ostens in Einklang bringen läßt, das von Theodosios I. von Anfang seiner Herrschaft an verfolgt wurde. Mit der durch die Predigt des Johannes Chrysostomos eingeleiteten Übernahme des Weihnachtsfestes erhält Epiphanias als Festinhalt die Taufe Jesu. Diese Festordnung wird auch durch nachfolgende Quellen bezeugt[539].

---

[537] Chry. *nat.* (PG 49,351–352): Εὖ γὰρ οἶδα, ὅτι πολλοὶ ἔτι καὶ νῦν πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητοῦσιν, οἱ μὲν ἐγκαλοῦντες, οἱ δὲ ἀπολογούμενοι· καὶ πολὺς περὶ τῆς ἡμέρας ταύτης πανταχοῦ γίνεται λόγος, τῶν μὲν αἰτιωμένων, ὅτι νέα τίς ἐστι καὶ πρόσφατος, καὶ νῦν εἰσενήνεκται, τῶν δὲ ἀπολογουμένων, ὅτι παλαιὰ καὶ ἀρχαία ἐστὶ, τῶν προφητῶν ἤδη προειπόντων περὶ τῆς γεννήσεως αὐτοῦ, καὶ ἄνωθεν τοῖς ἀπὸ Θρᾴκης μέχρι Γαδείρων οἰκοῦσι κατάδηλος καὶ ἐπίσημος γέγονε. „Gut nämlich weiß ich, daß auch jetzt noch viele untereinander streiten, indem die einen tadeln, die anderen aber (den Tag) verteidigen. Und es wird überall viel über diesen Tag geredet, indem jene, die ihn anzweifeln, sagen, daß er ganz neu sei und erst jetzt eingeführt wurde, während die, die ihn verteidigen, sagen, daß er alt und ursprünglich sei, weil schon die Propheten seine Geburt vorherverkündigten und weil dieser Festtag schon seit langem denen, die im Gebiet von Thrakien bis nach Gades (Cadiz) wohnen, offenkundig und berühmt geworden ist." Daß mit diesem Ort weder Kades noch Gadara gemeint sein kann, sondern das heutige Cadiz als dem damals bekannten äußersten westlichen Ende der Welt, wurde bereits andernorts diskutiert; vgl. FÖRSTER, Feier, 62.

[538] Gleichzeitig wird man die Frage stellen müssen, ob es nicht das kaiserliche Wohlwollen gegenüber den Anhängern des Meletios und seines Nachfolgers Flavian war, das mit zu dieser, verglichen mit der östlichen Reichshauptstadt späteren, Einführung von Weihnachten beigetragen hat; vgl. RITTER, Konzil von Konstantinopel, 224: „Hätte ferner Theodosius sein Edikt als ‚endgültig' im Sinne einer definitiven und für die Kirche verbindlichen Entscheidung der umkämpften Glaubensfragen verstanden, so bedürfte es einmal der Erklärung, wieso er selbst alsbald wieder davon abrückte, indem er namentlich in dem Reskript vom 10. Januar 381 von der westlich-alexandrinischen Linie offen auf die der meletianisch-kappadokischen Orthodoxie einschwenkte."

[539] Vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 77: „Der can. 13 der 410 abgehaltenen Synode des Katholikos Mar Isaak von Seleucia nimmt die nach Antiochia verpflanzte abendländische Feier des Weihnachtsfestes an. Auch im Briefe Marutas von Maipherkat an Isaak wird das Geburtsfest und Epiphanie getrennt." Auch der monophysitische Patriarch Severus von Antiochien (512–518) folgte ganz offensichtlich dieser Trennung zwischen Geburtsfest Jesu am 25.12. und Tauffest am 6.1.; vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 79.

3. Die Entwicklung der beiden Feste in Konstantinopel

3.1 Die kirchliche Situation gegen Ende des 4. Jahrhunderts

Mit den siebziger Jahren des vierten Jahrhunderts beginnen die Nachrichten über Epiphanias und wenig später auch über Weihnachten[540] aus Konstantinopel. Diese Teilkirche des Ostens hatte, wie auch Antiochia, unter den kirchenpolitischen Wirren der östlichen Reichshälfte schwer gelitten. Der kirchenpolitische Kurs des Kaisers war für dieses Patriarchat maßgeblich gewesen – und dieser war sowohl unter Konstantius wie auch unter Valens arianisch geprägt gewesen[541]. Männer wie der zuerst in der Diözese Antiochia wirkende Eudoxios hatten diese Teilkirche entsprechend ihrer theologischen Ausrichtung geprägt. Bereits mit Euseb von Nikomedien, der ab 339 in Konstantinopel als Bischof wirkte[542], hatte der offizielle Einfluß dieser theologischen Richtung in der Hauptstadt der östlichen Reichshälfte begonnen und rund 40 Jahre gedauert. Anfang des Jahres 379 – nach der Inthronisation des nizänisch gesinnten Theodosios als weltlicher Herrscher des Ostens des römischen Reiches – erreichte Gregor von Nazianz, der sich zu diesem Zeitpunkt in Seleukia in Isaurien aufhielt, der Ruf, nach Konstantinopel zu kommen, damit er dort eine nizänische Gemeinde um sich sammeln möge. Es war offensichtlich, daß der Nachfolger des Eudoxios auf dem Bischofsthron von Konstantinopel, Demophilos, der von 370 an die Geschicke dieser Diözese leitete und bereits unter Konstantius die makedonische Bischofsstadt Beroea geleitet hatte[543], unter Gratian und dann besonders unter Theodosios I. keine große Zukunft mehr als Bischof der Reichshauptstadt haben würde, und so wollte man für die Zeit nach der Absetzung des Bischofs bereits vorbauen. Die kleine nizänische Gemeinde des Gregor von Nazianz versammelte sich zuerst in einem Privathaus – der späteren Anastasia, einem winzigen Kirchlein –, das jedoch offensichtlich für diese Gemeinde zu dieser Zeit voll und ganz ausreichte. In diese Zeit fallen auch die Ereignisse um den Abenteurer Maximos, der von ägyptischen Bischöfen geweiht worden war und später auf der Synode von Aquileia nochmals versucht, den Bischofsthron von

---

[540] Nach H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. I. Die Feier der Feste *natalis Salvatoris* und *epiphania* in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius, JLW 12, 1933, 145–155, hier 152, bürgert sich das Weihnachtsfest bereits in den Siebzigern des vierten Jahrhunderts im Osten ein.

[541] Siehe Drobner, Patrologie, 171: „Der Bischofsstuhl der Hauptstadt spiegelt verständlicherweise am getreuesten die kaiserliche Politik des 4. Jh. wider, so daß nach dem Tod Konstantins (337) bis zum Regierungsantritt Kaiser Theodosius' (379) praktisch ausschließlich arianische Bischöfe dort regierten."

[542] Siehe hierzu auch H. C. Brennecke, Art. Eusebius von Nikomedien, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 1011.

[543] Vgl. auch Philost. *h.e.* 9,14 (GCS 21,120,24–122,3; Bidez).

Konstantinopel für sich zu reklamieren[544]. Kaiser Theodosios zwang direkt nach seinem Einzug in Konstantinopel am 24. November 380 den arianischen Bischof Demophilos zum Abdanken, da er sich weigerte, die durch Theodosios zum Gesetz erhobene endgültige Entscheidung für das Nicaenum zu akzeptieren[545]. Das Konzil von Konstantinopel erkannte Gregor von Nazianz als Bischof der Hauptstadt an und wählte ihn nach dem Tod des Meletios zum Vorsitzenden des Konzils. Kurze Zeit später dankte er als Bischof der Reichshauptstadt ab und kehrte noch vor Abschluß des Konzils nach Nazianz zurück. Er starb wohl im Jahr 390 auf den Familiengütern bei Arianz[546].

3.2 Die Entwicklung der beiden Feste

Die älteste Nachricht aus dieser Diözese überliefert Epiphanius von Salamis. Er berichtet von den Konsullisten der Stadt Konstantinopel, in denen der Geburtstag Jesu für den 6. Januar eingetragen sei[547]. Dies, und die Tatsache, daß er von einer Taufthematik an diesem Tag keine Kenntnis besitzt, nötigt zu dem Schluß, daß zur Zeit der Abfassung des *Panarion* die Geburt Jesu in Konstantinopel an Epiphanias begangen wurde. Die Tatsache, daß sich ein Eintrag in den Konsullisten findet, weist ferner darauf hin, daß dieses Fest zweifellos

---

[544] Siehe auch J. Bernardi, La prédication des pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire, Paris 1968, 171–172, sowie P. Gallay, La vie de Saint Grégoire de Nazianze, Paris 1943, 159–169.

[545] Vgl. auch Bernardi, Prédication, 191: „L'arrivée de Théodose allait introduire des changements importants dans la vie de Grégoire. Le mardi 24 novembre 380, l'empereur fait son entrée dans la capitale à l'improviste. Le jour même, il convoque Grégoire et lui signifie son intention de l'installer à la place de Démophile dans ‚le temple', c'est-à-dire dans l'église de Saints-Apôtres. L'expulsion des ariens eut lieu le jeudi 26 novembre et, au début de la matinée du 27, Thédose procéda lui-même à l'installation de Grégoire." Siehe ferner Lippold, Theodosius, 20: „Er forderte den arianischen Bischof von Konstantinopel Demophilus auf, sich zum Nicaenum zu bekennen und veranlaßte ihn auf seine Weigerung hin, am folgenden Tag die Stadt zu verlassen."

[546] Vgl. hierzu u. a. Drobner, Patrologie, 172–173; 236–238; Lietzmann, Geschichte 4, 27–29; C. Hartmann, Art. Gregor von Nazianz, LACL ³2002, 295–299, hier 295–296; B. Coulie, Art. Gregor v. Nazianz d.J., LThK Bd. 4, ³1995, 1004–1007.

[547] Epiph. *haer*. 51,22,4 (GCS II,284,7–11, Holl/Dummer) zitiert die Konsularsliste von Konstantinopel: τούτων ὑπατευόντων, φημὶ δὲ Ὀκταυίου τὸ τρισκαιδέκατον καὶ Σιλανοῦ, ἐγεννήθη Χριστὸς τῇ πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰανουαρίων μετὰ δεκατρεῖς ἡμέρας τῆς χειμερινῆς τροπῆς καὶ τῆς τοῦ φωτὸς καὶ ἡμέρας προσθήκης. „Während ihres Konsulates – ich meine Oktavian's dreizehntem und Silvanus' – wurde Christus am achten Tag vor den Iden des Januar geboren, dreizehn Tage nach der Wintersonnenwende und der Zunahme des Lichts und des Tages." Holl, Epiphanius (GCS), 284, bemerkt im Zeilenkommentar: „In den Nebenzeugen ist jedoch unser Eintrag bereits auf den 25. Dezember (desselben Jahres!) geschoben." Auch mit diesem Beleg setzt Epiphanius also die Geburt Jesu für das Jahr 752 a.u.c. an. Zur Konsulliste vgl. auch Holl, Ursprung, 146, Anm. 6: „Es ist beachtenswert, daß auch die von Epiphanius benutzte konstantinopolitanische Konsulsliste, die noch den 6. Januar als Geburtstag Christi angibt, den 25. Dezember als Tag der Wintersonnenwende für die Berechnung verwendet."

in der Gemeinde unter Demophilos einen bedeutenden Stellenwert besaß. Der Umstand, daß die *Consularia Constantinopolitana*, welche die Konsuln bis zum Jahr 468 führen, den Tag der Geburt Jesu als den 25.12.752 a.u.c. durch einen entsprechenden Eintrag unter den Konsuln dieses Jahres angeben[548], zeigt, daß diese Veränderung des Eintrages jünger sein muß, als die Nachricht, die Epiphanius übermittelt[549].

3.2.1 Die erste erhaltene Weihnachtspredigt im Osten: Gregor von Nazianz

Von Gregor von Nazianz ist die erste Weihnachtspredigt[550] aus der östlichen Reichshälfte erhalten, die – mit einem Jahr Unschärfe – sicher datiert werden kann. Da die Predigt in Konstantinopel gehalten wurde, kann sie nur in das Jahr 379 bzw. 380 fallen; er kam, wie bereits erwähnt, im Frühjahr 379 nach Konstantinopel und verließ die Kaiserstadt bereits im Jahr 381. Die einzige Frage bleibt also, ob er die Predigt als von den Arianern bekämpfter Vorstand der kleinen homoousianischen Gemeinde hielt, die sich in der Anastasia traf, oder ob er diese Predigt als Vorstand der Gemeinde hielt, deren Leitung zwei Monate vor dem Weihnachtsabend auf kaiserlichen Befehl aus den Händen des Demophilos in seine Hände übergegangen war. Wenn man in Betracht zieht, daß für Theodosios den Großen Damasus von Rom – zusammen mit dem alexandrinischen Petros – den Maßstab des Glaubens darstellte, so liegt die Vermutung nahe, daß die Verschiebung des Geburtsfestes Jesu auf den 25. Dezember in die Zeit fallen dürfte, in der dieser Kaiser Gregor tatsächlich auf den Bischofsthron gesetzt hatte. Neben den bereits bekannten Argumenten, die in sich nicht schlüssig sind[551], muß die Situation in Konstantinopel in Rechnung gezogen werden. Die Gegner des Gregor von Nazianz schrecken auch vor handgreiflichen Übergriffen nicht zurück, auch beschuldigte man ihn, an den Tumulten schuld zu sein. Daß Gregor gezwungen ist, sich für die Unruhe vor den Polizeibehörden zu rechtfertigen, zeigt wohl am besten, wie schwierig seine Position war[552]. Man darf voraus-

---

[548] Die *Consularia Constantinopolitana* führen als Eintrag des Jahres 752: *Octaviano XIII et Silano. 1. His conss. natus est Christus die VIII kal. Ian*. (MGH.AA 9, 218).

[549] Auch für die *Fasti Consulares* des Römischen Chronographen ist eine Interpolation vorauszusetzen; vgl. FÖRSTER, Feier, 102–103; siehe hierzu auch WALLRAFF, Christus, 179 Anm. 25.

[550] Gr. Naz. *or.* 38.

[551] Vgl. MORESCHINI, Grégoire de Nazianze, 22.

[552] Vgl. LIETZMANN, Geschichte 4, 28–29: „Der Anfang war denn auch nicht leicht, zumal die große Stadtgemeinde zu ihrem Bischof Demophilos hielt, und Gregor mußte es erleben, daß eines Tages seine Kirche von Mönchshaufen und Bettlern, die im Bischof ihren Ernährer verehrten, während des Gottesdienstes überfallen wurde und ein Steinhagel aus den Händen der aufgeregten Glaubensstreiter an ihm vorbei auf den Altar und die heiligen Geräte niederging. Zu allem übrigen wurde ihm noch die Schuld an dem ganzen Tumult zugeschrieben und er bedurfte seiner geschulten Beredsamkeit, um sich vor der Polizeibehörde zu rechtfertigen. Sogar von seiten der niederen Weiblichkeit tobte sich fanatische Feindschaft in tätlichen Angriffen aus.“ Unter Verweis auf Gr. Naz. *carm. de vita* v. 652–678 (2,719) und *epist*. 77,1 (2,66).

setzen, daß auch und gerade der Eintrag in den Konsullisten von Konstantinopel zeigt, wie sehr man in dieser Stadt – wie auch in Armenien, Jerusalem oder Antiochia – davon überzeugt war, mit dem 6. Januar ein historisches Gedächtnis der Geburt Jesu zu feiern. Sicherlich, der Amtsantritt des Theodosios mag bereits die Weichen gestellt haben, der Großteil der Bevölkerung Konstantinopels zählte jedoch im Jahr 379 zu den Anhängern des Demophilos. Die Situation ist, wie es sich für die Ketzerpolemik allgemein gehört: Gegenseitig spricht man sich die Rechtgläubigkeit ab. Wird sich Gregor, so muß man wohl in Anbetracht dieser Situation fragen, tatsächlich die Blöße gegeben haben, ein Fest zu feiern, das man zu diesem Zeitpunkt nachweislich weder in Alexandria, noch in Jerusalem, Antiochia oder Armenien feierte? Demophilos hätte sicherlich argumentiert, daß Gregor sich durch dieses Fest eindeutig als Häretiker ausweise[553]. Insofern ist zu fragen, ob nicht die Anwesenheit des Kaisers und seine Forderung, den Glauben an dem Maßstab römischer Rechtgläubigkeit zu messen, die Möglichkeit und die Notwendigkeit eröffnet, dieses Fest tatsächlich zu feiern. Hierdurch wäre für den Osten auch ein äußerliches Zeichen der Zugehörigkeit zur nizänischen Orthodoxie geschaffen[554] – und die Abweichung von dieser hatte Theodosios mit Sanktionen belegt[555].

3.2.2 Die Entwicklung in Konstantinopel in der Forschungsdiskussion

Die von den meisten Forschern vertretene Annahme, daß mit dieser (höchstwahrscheinlich im Jahr 380) gehaltenen Predigt die erste Feier des Weihnachtsfestes überhaupt für Konstantinopel bezeugt ist, scheint den Quellen des

[553] Zu den Bemühungen des Gregor von Nazianz um ein versöhnliches Vorgehen gerade in der Zeit, in der er nur in der Anastasia predigte, vgl. auch GALLAY, Saint Grégoire, 142 u. 144.

[554] Dagegen nimmt A. BAUMSTARK, Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, OrChr 2, 1902, 441–446, hier 446, an, daß das Weihnachtsfest grundsätzlich antiarianisch geprägt gewesen sei: „Durch Papst Liberius 354 in der Tiberstadt – wohl eine antiarianische Kundgebung – geschaffen, hatte das neue Geburtsfest… nach den Worten des Chrysostomos rasch ‚von Gades bis nach Thrakien‘ … sich verbreitet.“ Man wird jedoch einwenden müssen, daß sich gerade angesichts der Theologie der Arianer ein Fest der Geburt Jesu wohl eher weniger zur Verteidigung der Homoousie eignet. Allerdings ist *or.* 38 des Gregor von Nazianz sehr wohl eindeutig; MORESCHINI, Grégoire de Nazianze, 18: „Gallay… voit, et avec raison, dans l’ensemble des discours une polémique anti-arienne, qui n’exclut pas, quand le contexte le réclame, un éclaircissement par rapport à Apollinaire de Laodicée.“

[555] Dagegen jedoch Mossay, der gerade in der Feier von Epiphanias ein besonderes Bekenntnis zur nizänischen Orthodoxie sieht; vgl. J. MOSSAY, Les fêtes de Noël et d’Épiphanie d’après les sources litteraires cappadociennes au IVᵉ siècle, TEL 3, Louvain 1965, 34: „Au moment de la lutte des évêques cappadociens contre l’empereur et les docteurs ariens, l’Epiphanie apparaît comme grande fête particulièrement propice pour témoigner de l’orthodoxie de ceux qui la célèbrent (ἀπολογία… τις εὐπρεστάτη). Après la mort de Valens, lorsque l’arianisme est en régression, Grégoire de Nazianze instaure la fête du 25 décembre et il célèbre, les 6 et 7 janvier, une fête baptismale.“

vierten Jahrhunderts am ehesten gerecht zu werden[556]. Auch wenn Gregor in dieser Predigt nicht direkt zur Frage der Einführung des Festes Stellung nimmt, macht es der bereits erwähnte Beleg bei Epiphanius von Salamis höchst wahrscheinlich, daß tatsächlich erst durch Gregor das Fest eingeführt wurde, da noch kurz vorher der 6. Januar als der historische Geburtstag Jesu galt – und damit natürlich Epiphanias das Geburtsfest Jesu in Konstantinopel war[557]. Aus diesem Grund scheint man wohl eindeutig bestreiten zu müssen, daß die Feier der Taufe Jesu zum ursprünglichen Bestand von Epiphanias in Konstantinopel gehörte. Epiphanius besitzt Kenntnis von der Liturgie dieser Stadt, und nach seinen Informationen scheint man doch wohl nur die Geburt Jesu an diesem Tag gefeiert zu haben[558]. Dies macht es wahrscheinlich, daß tatsächlich Gregor von Nazianz das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt hat und daß in Konstantinopel geschah, was auch in anderen Städten des Ostens geschehen sollte: Das ursprüngliche östliche Geburtsfest, wie es aus Jerusalem überliefert ist, wurde mit der Anbetung durch die Hirten und die Magier vom 6. Januar auf den 25. Dezember verschoben.

Diese Sicht der geschichtlichen Entwicklung wird jedoch neuerdings von Martin Wallraff bestritten. Auch wenn allgemein anerkannt ist – an diesem Punkt ist Wallraff selbstverständlich zuzustimmen –, daß Weihnachten im Westen und mit größter Wahrscheinlichkeit in Rom entstanden ist, so schließt er aus dem Beleg bei Ananias von Shirak, dem er eine späte maronitische Quelle, „die möglicherweise zu großen Teilen auf das verlorene Geschichtswerk des Theophil von Edessa († 785)“[559] zurückgeht, zur Seite stellt, daß bereits viel

[556] M. Higgins, Note on the Purification (and date of Nativity) in Constantinople in 602, ALW 2, 1952, 81–83, versucht den Nachweis, daß noch im Jahr 602 die Geburt Jesu am 6. Januar gefeiert wurde. In dieser Frage scheinen die verwendeten, vergleichsweise jungen Quellen nicht glaubwürdig.

[557] Nach McArthur war dies ein Fest mit mehreren Inhalten; vgl. McArthur, Christian Year, 46: „Thus it seems obvious that, before Christmas was introduced, the Church of Constantinople must have had a festival on 6th January commemorating both the Birth and the Baptism.“ Für diese Schlußfolgerung scheint jedoch die Quellenlage unzureichend.

[558] Vgl. dagegen jedoch Moreschini, Grégoire de Nazianze 12: „On célébrait traditionnellement en Orient, depuis le premiers temps, la Nativité, l’adoration des Mages et le baptême du Christ en une solennité unique qui se plaçait au 6 janvier. Cette solennité unique était désignée par différent noms: Théophanie, Épiphanie, fête des Saintes Lumières ou des Lumières. Les deux premiers mots insistent sur l’aspect d’apparition, le troisième titre souligne le fait que le Christ s’est révélé en naissant parmi les hommes, puis en se manifestant aux païens représentés par les mages, et enfin en recevant son investiture de Messie par le baptême qui inaugure sa vie publique. Telle fut la situation en Orient jusqu’au IVe siècle.“

[559] Wallraff, Christus, 180, Anm. 27 unter Verweis auf *Chronicum Maroniticum* (CSCO 3,68,3–6 Brooks; Üs. CSCO 4,53 Chabot); der Text der Übersetzung lautet: *[Tunc celebrare] festum Nativitatis et Epiphaniae die 25^a^ mensis kanūn prioris, secundum tempus a Romanis constitutum, mandatum est ecclesiis Orientis: sexto enim kanūn posterioris celebrabant ambas festivitates.* „Damals nämlich wurde den Kirchen des Ostens befohlen, das Fest der Geburt und Epiphanias am 25. des Monats Kanūn I zu feiern, wie es von den Römern festgesetzt ist: am 6. des Monats Kanūn II feierten sie nämlich beide Feste.“ Die Zuverlässigkeit dieser Chronik wird

früher Weihnachten in den Osten gelangte: „Die Chronik wird bestätigt durch das Zeugnis des Ananias von Shirak (7. Jh.)… – der seinerseits wiederum durch die Chronik präzisiert wird: Ananias berichtet, das Fest sei unter Konstantios am Hof eingeführt worden… Damit wäre dann gemeint (anders als bisher meist angenommen): am Hof *des Ostens*.“[560] Bedenklich scheint vor allem, daß Wallraff die Problematik der Angaben bei Ananias nicht diskutiert. Immerhin müßte man – falls die Angaben des Ananias in allen Punkten zuverlässig sein sollten – auch davon ausgehen, daß Epiphanias bereits von den Aposteln eingeführt worden ist[561]. Dies darf, wie bereits weiter oben gezeigt wurde, als unwahrscheinlich gelten. Gerade deswegen muß jedoch tatsächlich die Glaubwürdigkeit aller Teile seiner Nachricht diskutiert werden. Auch scheint in diesem Zusammenhang problematisch, daß Wallraff für seine Hypothese das bereits erwähnte Zeugnis des Epiphanius ignoriert – und dieser zitiert ja Konsulslisten aus Konstantinopel, in denen der Geburtstag Christi für den 6. Januar 752 a.u.c. eingetragen ist[562]. Epiphanius ist immerhin Zeitgenosse der Entwicklungen, es müßten also besondere Gründe angeführt werden, die es entweder wahrscheinlich machen, daß das Fest kurze Zeit im Osten gefeiert wurde, um dann wieder abgeschafft zu werden – hierfür gibt es jedoch keine einsichtigen Gründe –, oder die gegen den Wert der Notiz bei Epiphanius sprechen. Bei genauer Lektüre scheint jedoch viel gegen den Wert der Notiz bei Ananias zu sprechen – oder zumindest gegen die Interpretation, die Wallraff dieser Nachricht zukommen läßt: Konstantius wird von ihm als derjenige erwähnt, der das Weihnachtsfest eingeführt habe, weil Ananias offensichtlich das Fest durch die

erschüttert durch die Tatsache, daß nach ihr der Osten an Epiphanias zur Zeit des Konstantius sowohl der Geburt wie der Taufe Jesu gedachte. Dies widerspricht den Quellen für diese Zeit (z.B. Egeria oder Epiphanius von Salamis). Man wird annehmen müssen, daß der Verfasser der Chronik diese Information wohl zeitgenössischen Quellen entnommen hat. Insofern scheint fraglich, ob die Behauptung einer Einführung des Weihnachtsfestes durch Constantius durch diese späte Quelle als glaubwürdig betrachtet werden darf.

[560] WALLRAFF, Christus, 180, Anm. 27; Hervorhebung durch Wallraff. Nach Conybeare berichtet Paul von Taron, ein armenischer Autor des 11. Jahrhunderts, daß Weihnachten in kaiserlichen Kreisen in Konstantinopel erstmals um 373 gefeiert wurde und auf den Häretiker Artemon zurückgehe; vgl. CONYBEARE, History of Christmas, 2.

[561] CONYBEARE, Ananias of Shirak, 323: „The Festival of the holy Birth of Christ, on the 12th day before the feast of the Baptism, was not appointed by the holy apostles, nor by their successors either, as is clear from the canons of the holy apostles. For it is written in the 6th chapter of the canons as follows: that the apostles appointed and laid it down firmly, that the Festival of the Birth and Epiphany of our Lord and Saviour, the chief and first of the festivals of the Churches [should be] on the 21st day of the month Tebeth, which is 6th of January, according to the Romans.“

[562] Vgl. auch HOLL, Ursprung, 146, Anm. 6: „Von dieser Konsulsliste aus … erweist sich übrigens die von Usener … gebilligte Nachricht Ananias’ des Rechners über die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel als wertlos. Wenn noch ums Jahr 376 die konstantinopolitanische Konsulsliste die Geburt Christi auf den 6. Januar setzt, so kann nicht Konstantius das Weihnachtsfest am kaiserlichen Hofe zugelassen haben.“

unterstellte Beziehung zu dem häretischen Lehrer Kerinth abwerten möchte[563]. Insofern sollte man, wenn man der Nachricht Glauben schenken möchte, den Zeitpunkt der Einführung nur für den Westen gelten lassen[564]. Gegen die von Wallraff vertretene Hypothese spricht allein schon der Text bei Ananias selbst, der betont, daß die vier Patriarchen, deren Throne mit den Aposteln verbunden sind, die Einführung des Festes verhindert hätten – und Ananias, der Jerusalem zu den Patriarchaten zählt, scheint Rom nicht unter diese zu rechnen[565]. Auch warnt bereits Holl unter Berufung auf Epiphanius davor, dieser Nachricht zu viel Vertrauen zu schenken[566]. Man könnte auch den interessanten Beleg bei Baumstark anführen, der auf einen – in einem späteren Kommentar erhaltenen – Brief des Jakobus von Edessa verweist[567]. Nach diesem wurde bis zur Zeit des

---

563 CONYBEARE, Ananias of Shirak, 323: „But many years after fixing the canons, this festival was invented, as some say, by the disciples of the heretic Cerinthus."

564 Siehe hierzu USENER, Weihnachtsfest, 378, der aus Ananias eine Einführung des Festes zwischen 354 und 360 in Rom (!) ableitet: „Darin (d.h. bei Ananias) findet sich die positive angabe über die römische weihnachtsfeier, dass zur zeit des kaisers Constantius ‚dies fest am kaiserlichen hofe zugelassen' worden sei. Die glaubwürdigkeit dieser nachricht wird wesentlich erhöht durch die anschliessende bemerkung, dass das fest in den patriarchalkirchen des ostens zunächst nicht anerkannt worden sei. Das letzte jahr, in welchem k. Constantius weihnachten erlebte, war 360, er starb am 3. nov. 361. Das weihnachtsfest ist also zu Rom in der zeit zwischen 354 und 360 eingeführt worden." Gegen diese Deutung scheint die Eintragung im römischen Chronographen des Jahres 354 zu sprechen, der wohl doch zumindest auf eine Feier des Festes in Rom um das Jahr 354 hinweisen dürfte.

565 CONYBEARE, Ananias of Shirak, 326: „But after him Saint Cyril succeeded to the patriarchal throne of Jerusalem, and to the throne of the holy Constantine succeeded his son Constantius, along with his brothers. They say that he believed in the heresy of Arius. However, he did not fight against the truth; but left both sides alone to do as they liked. Whatsoever any one pleased he kept, whether orthodoxy or kakodoxy. In his days this festival was admitted in the royal court; and in all places where any one chose to keep it they kept it freely and openly, except in the metropolises of the four Patriarchs, who had the thrones of the holy Evangelists."

566 Vgl. HOLL, Ursprung, 146, Anm. 6, der bezüglich der Ausführungen des Ananias bemerkt: „Wenn noch ums Jahr 376 die konstantinopolitanische Konsulsliste die Geburt Christi auf den 6. Januar setzt, so kann nicht Konstantius das Weihnachtsfest am kaiserlichen Hofe zugelassen haben." Auch wird man hinzufügen müssen, daß die maronitische Überlieferung, die für Wallraff seine Deutung des Ananias bestätigt, ebenfalls aus sehr später Zeit stammt und damit nicht über die älteren Quellen (wie z.B. Epiphanius), die ihr widersprechen, gestellt werden darf.

567 Baumstark verweist auf den Kommentar des Matthäusevangeliums von Georgios von Beʿeltan (Vat.Syr. 154, f. 216r); die Übersetzung ist BAUMSTARK, Konstantinopel, OrChr 2, 442–443, entnommen: „Und ferner sagt er in seinem Briefe an Môšê, niemand wisse den Tag seiner Geburt; vielmehr habe man am 6 Januar beide Feste begangen; bis zur Zeit des Königs Arkadios und des Jôḥannân von Konstantinopel sei dieses Fest der Geburt, das wir am 25 Dezember begehen, nicht gefeiert worden, sondern man habe am 6 Januar die Festfeier der Geburt und der Erscheinung vollzogen; dieses Fest habe man Tag der Geburt und Erscheinung genannt, wie aus Gregorios und Aφrêm zu lernen; so thäten nämlich bis heute die Armenier; hingegen sei es in den Gegenden Italiens seit der Zeit der Apostel gefeiert worden, wie es in den Geschichtswerken stehe." Vgl. zur Person des Georgios von Beʿeltan auch J. PAPIN, Art. Georios (Gīwargīs) v. Beʿeltan, LThK Bd. 4, ^{2}1960, 701–702; W. WITAKOWSKI. Art. Georgios

Johannes Chrysostomos und des Königs Arkadios das Weihnachtsfest nicht begangen, sondern man habe vielmehr ein Fest der Taufe und der Geburt Jesu am 6. Januar gefeiert. Auch diese Nachricht widerspricht der von Wallraff angeführten maronitischen Überlieferung. Der Vorrang der Quellen des vierten Jahrhunderts hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit wie auch die Probleme der Notiz bei Ananias sowie ferner das Zeugnis des Jakobus von Edessa lassen die These von Wallraff als der Problematik der Quellenlage nicht angemessen erscheinen, so daß die Predigt des Gregor aus dem Jahr 380 weiterhin als die erste Weihnachtspredigt in Konstantinopel zu gelten hat.

3.2.3 Der Festinhalt in Konstantinopel und die Datierung der Predigten des Gregor von Nazianz

Wie bereits angekündigt, scheint an dieser Stelle ein kurzer Exkurs zur Frage des Festes wie auch der Datierung der entsprechenden Predigten des Gregor von Nazianz nötig.

a. Der Brief des Jakobus von Edessa

Da Baumstark unter Hinweis auf eine syrische Quelle eine abweichende Einzelmeinung vertritt, indem er annimmt, die *or*. 38 sei exakt ein Jahr vor *or.* 39 an Epiphanias gehalten worden, soll diese Hypothese als erstes diskutiert werden. Unter Berufung auf den bereits erwähnten Brief des Jakobus von Edessa folgert Baumstark: „Vor der Ueberlieferung der Einführung des konstantinopolitanischen Weihnachtsfestes durch Chrysostomos zerfliesst von selbst die Hypothese einer solchen durch Gregorios von Nazianz. Nicht der Ausgangspunkt, sondern wenn wir von Aegypten und Palästina absehen, der Endpunkt der Verbreitung des Weihnachtsfestes im Osten ist Neu-Rom.“[568] Da nach Jakobus von Edessa erst zur Zeit des Johannes Chrysostomos – er nennt ihn Johannes von Konstantinopel, spielt also auf seine Zeit als Bischof dieser Stadt an – und des Kaisers Arkadios das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt wurde[569],

(Gīwargīs) v. Beʿeltan, LThK Bd. 4, [3]1995, 480; dieser war Patriarch von Antiochia und starb – teilweise in seiner Amtsführung durch Gegenpatriarchen behindert – im Jahr 790.

[568] BAUMSTARK, Konstantinopel, 446.

[569] BAUMSTARK, Konstantinopel, 445: „Am 26 Februar 398 wurde Chrysostomos als Bischof von Konstantinopel ordiniert, im Jahre 403 begannen bereits die Wirren, die ihn vom bischöflichen Throne der Reichshauptstadt in die Verbannung führten. Ist unter ihm als Bischof und unter Arkadios als Kaiser das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt worden, so handelt es sich als Datum dieser Einführung nur mehr um eines der Jahre zwischen 398 und 402. Bedenkt man sodann, welchen Anteil nach den lichtvollen Darlegungen Useners 215–241 schon der Presbyter an der Einführung des Festes in Antiocheia nahm, so wird man es glaublich finden, dass der Bischof dieselbe in seiner neuen Diöcese sofort betrieb. Wenn nicht schon 398, so wird 399 oder 400 als das Jahr der ersten konstantinopolitanischen Weihnachtsfeier vermutet werden dürfen.“ Moreschini scheint diesen Beitrag nicht wirklich verstanden zu haben, wenn er bemerkt (MORESCHINI, Grégoire de Nazianze, 14): „Selon A. Baumstark, Grégoire doit

könne auch die Predigt des Gregor (von Nazianz), den Jakobus zitiert, nicht am Weihnachtsfest gehalten sein; vielmehr handele es sich um eine Predigt für Epiphanias[570]. Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel sei aufgrund des vorliegenden Textes auf das Jahr 398 oder kurz danach anzusetzen[571].

Diese von Baumstark vorgeschlagene Deutung des Briefes des Jakobus von Edessa scheint nicht den historischen Fakten zu entsprechen[572]. Bei den *Orationes* 38–40 des Gregor von Nazianz handelt es sich um zusammengehörige Predigten, die an Weihnachten, Epiphanias und dem Tag nach Epiphanias gehalten wurden[573]. Dies spricht gegen die von Jakobus von Edessa überlieferte Nachricht, daß erst unter Johannes Chrysostomos das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt wurde. Man könnte allerdings folgende Hypothese aufstellen, um die widersprüchlichen Angaben bei Jakob von Edessa zu erklären: Ihm ist bekannt, daß Johannes Chrysostomos bei der Einführung des Weihnachtsfestes – allerdings in Antiochia – beteiligt war. Jakobus[574] verbindet die tatsächliche Leistung des Johannes Chrysostomos mit seinem Aufenthalt

---

être considéré comme ayant introduit à Constantinople la célébration de la fête de Noël le 25 décembre.“

[570] Vgl. dagegen auch nur Botte, Origines, 28: „Il nomme cette fête θεοφάνια ou γενέθλια et c’est bien de la fête du 25 décembre qu’il s’agit, car il annonce la fête prochaine comme celle du baptême du Christ. Et dans le sermon pour la fête des Lumières il rappelle la solennité précédente qui était la fête de la Nativité, comportant non seulement l’adoration des bergers, mais aussi celle des mages.“ Siehe auch Moreschini, Grégoire de Nazianze,13: „Nous avons la certitude que Grégoire célébra à Constantinople une fête de la Nativité du Christ (associée à l’adoration des Mages); cette fête était distincte de la fête des Lumières et la précédait… On ne peut douter que le Discours 39, pour la fête des lumières, soit du 6 janvier. Le Discours 38 a donc été prononcé pour une fête différente et antérieure. Le texte ne nous dit rien de plus; mais il est tout naturel de conclure que la première de ces fêtes a été célébrée le 25 décembre.“ Dagegen jedoch Baumstark, Konstantinopel, 443–444.

[571] Baumstark, Konstantinopel, 445: „Mit Recht hat demnach Ja‘qûβ d. h. die gelehrte Tradition des 7 Jahr.s die… im Winter 379/380 gehaltene *or. XXXVIII* des Nazianzeners noch auf den 6 Januar bezogen, und erst auf den 6 Januar des folgenden Jahres 381 kann *or. XXXIX* fallen.“

[572] Vgl. hierzu jedoch auch Kellner, Heortologie, 98–99: „Daher wäre es nicht unmöglich und gewiß nicht zu verwundern, wenn mit der Vertreibung Gregors auch seine neue Einrichtung gefährdet worden und das Fest der Geburt Christi wieder eingegangen wäre. Wenigstens spricht eine späte, zwar etwas trübe, aber in diesem Punkte wohl nicht verwerfliche Quelle von einer abermaligen Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel durch Kaiser Honorius. Derselbe habe bei Gelegenheit eines Besuches daselbst seine Mutter und seinen Bruder Arkadius für das Fest und die römische Art, es zu feiern, günstig gestimmt. Das müßte nach dem Jahre 395 geschehen sein.“

[573] Siehe zu diesem Problem auch nur Mossay, Noël et l’Épiphanie (TEL), 9–10: „Le sermon sur la Nativité, que l’auteur appelle Théophanie, concerne bien la fête du 25 décembre car il annonce la prochaine fête, qui sera celle du baptême du Christ.“

[574] Auf die Frage, welche Quellen zu den Geschichtswerken zu zählen sind, die er erwähnt, läßt sich keine Antwort mehr geben. Durch die Formulierung, daß Jakobus von Edessa die Einführung des Weihnachtsfestes mit dem Aufenthalt des Johannes Chrysostomos in Konstantinopel verbindet, soll keine Entscheidung über die genaue Bedeutung der von ihm in dieser Frage verwendeten Quellen gefällt werden.

in Konstantinopel. Trotzdem ist das Zeugnis des Jakobus nicht nur aufgrund der Tatsache, daß er der von Wallraff zitierten maronitischen Überlieferung widerspricht, von Interesse. Als erstes wird man fragen müssen, ob nicht die Betonung, daß das Weihnachtsfest seit den Aposteln in Italien gefeiert worden sei, während die Armenier bis heute Epiphanias als Fest der Geburt und der Taufe feierten, als Hinweis darauf gesehen werden kann, daß Jakobus von Edessa sich mit den Hypothesen des Ananias von Shirak auseinandersetzen muß, der behauptet hatte, daß das Weihnachtsfest unter Konstantius eingeführt worden sei, während Epiphanias auf die Apostel zurückgehe[575]. Auf diesem Hintergrund scheint die Erwähnung der „apostolischen Überlieferung Italiens“ hinsichtlich des Weihnachtsfestes weniger historischer Kenntnis, sondern eher apologetischer Absicht zu entspringen. Jakobus von Edessa bezeichnet das östliche Fest, das vor der Einführung des 25.12. am 6.1. gefeiert wurde, als Fest der „Geburt und der Erscheinung“. Hier scheint wiederum seine Vertrautheit mit der zeitgenössischen armenischen Tradition größer als seine historischen Kenntnisse. Zumindest für Ephraem darf als sicher gelten, daß er den Festinhalt der Taufe Jesu am 6. Januar noch nicht kannte. Aus den beiden Predigten von Gregor von Nazianz hingegen abzuleiten, daß sie – einmal vorausgesetzt, sie wären tatsächlich beide an aufeinanderfolgenden Jahren am 6. Januar gehalten worden – Zeugnis für die Verbindung der Festinhalte von Geburt und Taufe Jesu an Epiphanias ablegen, mag sicher naheliegen. Allerdings bezeichnet Johannes Cassian dies als eine Besonderheit der ägyptischen Tradition[576].

So wird man aus dem Ergebnis dieser Überlegungen schließen müssen, daß sowohl Ananias der Rechner wie auch Jakobus von Edessa ihre Sicht der historischen Ereignisse mit apologetischen Absichten verknüpft haben. Inwieweit diese apologetische Ausrichtung bereits in den von ihnen verwendeten Quellen zu finden ist, kann nicht mehr eruiert werden. Was Jakobus von Edessa angeht, so haben ihm sicherlich die Hymnen des Ephraem von dem im Osten älteren Geburtsfest Christi am 6. Januar Kunde gebracht. Auf diesem Hintergrund gilt, daß Ananias und Jakobus von Edessa nur dann Glauben verdienen, wenn die Glaubwürdigkeit ihrer Nachrichten zumindest nicht durch ältere Quellen in Frage gestellt wird[577].

---

[575] Jakobus von Edessa war Zeitgenosse des um etwa 30 Jahre älteren Ananias von Shirak († 670); Jakobus von Edessa wurde 633 in der Nähe von Antiocheia geboren; studierte in Alexandria, kehrte 684 nach Edessa zurück; er starb 708 in Teleda; vgl. P. Bruns, Art. Jakobus von Edessa, LACL ^{3}2002, 368–370.

[576] Vgl. hierzu oben zu Ägypten und Alexandrien.

[577] Und wenn die Einführung des Weihnachtsfestes unter Konstantius am Hof des Ostens akzeptiert würde, dann bliebe zu fragen, warum es sich im Osten so langsam durchgesetzt hat. Auf diese Frage scheint die von Wallraff vorgetragene Hypothese einer sehr frühen Einführung des Festes im Osten keine befriedigende Antwort geben zu können.

3.2.4 Die drei Predigten des Gregor von Nazianz und die zugehörigen Feste

Deswegen sollen an dieser Stelle die Predigten des Gregor von Nazianz, die mit den hier interessierenden Festen in Verbindung gebracht werden, noch einmal genauer untersucht werden: Die drei Predigten, deren gegenseitige Verweise letztlich nur dahingehend interpretiert werden können, daß sie kurz nacheinander gehalten worden sind[578], können entweder in die Zeit datiert werden, in der Gregor nur Vorstand der kleinen nizänischen Gemeinde war (d. h. 379/380)[579], oder in die Zeit, in der er – mit Unterstützung des Theodosios – Vorsteher der Gemeinde von Konstantinopel war (380/381). Ein Unterschied von nur einem Jahr scheint zwar vergleichsweise gering; die Frage und die unterschiedlichen Antworten, die auf sie gegeben werden, werfen jedoch ein grundsätzliches Licht auf die Situation um die Einführung des Weihnachtsfestes im Osten. Umstritten ist auch, ob *or.* 38 die erste Weihnachtspredigt in Konstantinopel war oder ob das Weihnachtsfest bereits früher eingeführt wurde.

a. Die theologische Unschärfe des Begriffs Θεοφάνια *in or. 38*

Gregor von Nazianz macht die Bedeutung des Festes, an dem die *or.* 38 gehalten wurde, bereits mit den einleitenden Worten seiner Predigt deutlich: Man gedenkt an diesem Tag der Geburt Christi[580]. Der Prediger gibt gleich zwei Namen des

---

[578] Moreschini, Grégoire de Nazianze, 16: „En premier lieu, les rapports externes: le discours 38 annonce (329 B) le Discours 39, le Discours 39 rappelle (349 B) le Discours 38, et le Discours 40 continue le Discours 39, car il a été prononcé le jour suivant, comme on le voit dès le début (360 B).“

[579] Für Botte ist ein Zusammenhang zwischen der durch Gregor vorgenommenen Einführung des Festes und dem theologischen Klima dieser Zeit zu konstatieren; vgl. Botte, Origines, 28: „C’est lui qui l’a instituée (d. i.: das Weihnachtsfest) et il est intéressant de remarquer que cette innovation n’est pas sans relation avec la réaction anti-arienne, de même qu’à Alexandrie elle coïncidera avec le mouvement anti-nestorien.“ Hier ist wohl eher H. Dörrie, Die Epiphaniaspredigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung, in: P. Granfield/J. A. Jungmann (Hgg.), Kyriakon. FS J. Quasten in Two Volumes. Vol. 1, Münster ^{2}1973, 409–423, hier 409, zuzustimmen, der die Epiphanias–Predigt auf das Jahr 381 datiert und zu ihrem Anliegen bemerkt: „Im Übrigen ist diese Predigt ganz auf das gerichtet, was die Zukunft bringen wird. Daß im Frühsommer 381 eine General-Synode stattfinden werde, muß bereits festgestanden haben; die Vorbereitungen dazu waren schon weit vorangeschritten.“ Auch Bludau, Pilgerreise, 78, setzt diese Predigten in die Zeit, in der Gregor von Nazianz nur die kleine Anastasia-Kapelle zur Verfügung stand; ebenfalls Strittmatter, Christmas and Epiphany, 603, der bezüglich Johannes Chrysostomos bemerkt: „Quite possibly, not to say probably, the preacher knew that in 379 St. Gregory of Nazianzus had celebrated this feast in the small oratory called ‚Anastasia‘ outside of Constantinople on the Western date, December 25.“ Siehe hierzu auch Gallay, Saint Grégoire, 153: „Nous devons encore place à la fin de 379 et au début de 380 trois autres allocutions: les discours 38…, 39… et 40.“

[580] Moreschini, Grégoire de Nazianze, 11: „Le Discours 38 a pour objet de célébrer la naissance du Sauveur: ‚Le Christ naît‘, tels sont les premiers mots de l’orateur.“ Vgl. Gr. Naz. *or*. 38,1,1 (PG 36,312 A): Χριστὸς γεννᾶται, δοξάσατε. Nebenbei sei auf die liturgische Vergegenwärtigung des Geschehens hingewiesen: Um das Ereignis zu beschreiben, verwendet der

Festes an: Θεοφάνια und Γενέθλια[581]. Diese Form, das Fest des 25.12. zu bezeichnen, darf und muß als höchst aufschlußreich bezeichnet werden. Interessanterweise bezeichnet nämlich Johannes Chrysostomos in der Predigt auf den heiligen Philogonios[582] das Fest der Taufe Jesu – und dies ist ja nichts anderes als Epiphanias – als Θεοφάνια[583]. Um es anders auszudrücken: Von Gregor von Nazianz wird der 25.12. und von Johannes Chrysostomos der 6.1. als Θεοφάνια bezeichnet[584]. Als erstes macht diese terminologische Unschärfe natürlich verständlich, warum Jakobus von Ephesus glaubt, daß Gregor das Weihnachtsfest nicht gefeiert habe: Für ihn sind – wie auch für Johannes Chrysostomos, den er ausdrücklich als Gewährsmann zitiert – Ἐπιφάνια und Θεοφάνια synonyme Begriffe zur Bezeichnung eines Festes. Aus der Predigt des Gregor von Nazianz muß er deswegen ableiten, daß dieser das westliche Weihnachtsfest nicht kennt und nicht feiert. Doch noch etwas weiteres scheint man zwingend aus dieser terminologischen Unschärfe ableiten zu können: Gerade weil Gregor noch keine feste Begrifflichkeit für dieses neue Fest kennt, gerade weil er eine Bezeichnung für dieses Fest verwendet, die Johannes Chrysostomos nur wenige Jahre später für das andere Fest gebraucht, legt sich die Vermutung nahe, daß das westliche

---

Prediger das Präsens. Auch in dieser Art, von dem Festinhalt zu reden, kommt die Überzeugung zum Ausdruck, daß man den historisch richtigen Termin für die Feier des Festes gewählt hat.

[581] MORESCHINI, Grégoire de Nazianze, 11–12: „Après avoir annoncé l'objet de la fête, Grégoire indique au ch. 3, que cette fête a deux noms: Θεοφάνια (*Théophanie*, apparition de Dieu) et Γενέθλια (fête de la Nativité): ‚Le nom de Théophanie vient du fait qu'il est apparu; le nom de Nativité, du fait qu'il est né.'" Siehe Gr. Naz. *or*. 38,3,1–2 (PG 36, 315 C): Τὰ δὲ νῦν Θεοφάνια ἡ πανήγυρις, εἴτουν Γενέθλια· λέγεται γὰρ ἀμφότερα, δύο κειμένων προσηγοριῶν ἑνὶ πράγματι. Ἐφάνη γὰρ Θεὸς ἀνθρώποις διὰ γεννήσεως. Moreschini, SC 358, 109: „Maintenant c'est la solennité de la ‚Théophanie' ou encore de la Nativité, car elle est désignée de l'une et de l'autre façon, deux noms étant attribués à une seule réalité. Dieu en effet est apparu aux hommes en naissant." Diese beiden Namen finden sich auch im Titel der Predigt. Vgl. hierzu auch USENER, Weihnachtsfest, 265: „Gregor sucht noch nach einer bezeichnung für das nunmehr abgetrennte geburtsfest: er scheint das lateinische *natalis* (γενέθλια) zu übersetzen und überträgt das von seinem freunde Basileios aufgebrachte θεοφάνια auf das neue fest; in wahrheit entlehnt er beide bezeichnungen dem bisherigen epiphanienfeste." Vgl. auch Gr. Naz. *or*. 38,3,9–10 (PG 36,315C): Ὄνομα δέ, τῷ φανῆναι μέν, Θεοφάνια· τῷ δὲ γεννᾶσθαι, Γενέθλια. Moreschini, SC 358, 109: „Le nom de Théophanie vient du fait qu'il est apparu, le nom de Nativité, du fait qu'il est né." Auch scheint er mit der philologischen Ableitung des Begriffs θεοφάνια Gedankengut aufzugreifen, das wohl besser zu Epiphanias als zu Weihnachten passen dürfte. Vgl auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 24: „Les Cappadociens donnent au mot un sens technique particulier."

[582] Vgl. auch AUF DER MAUR, Herrenfeste, 167; dort fälschlich als Predigt auf den hl. Philozonus bezeichnet.

[583] Chrys. *Philogon*. 4 (PG 48,752: Εἰ γὰρ μὴ ἐτέχθη κατὰ σάρκα ὁ Χριστὸς, οὐκ ἂν ἐβαπτίσθη, ὅπερ ἐστὶ τὰ Θεοφάνια. „Wenn nämlich Christus nicht dem Fleisch nach geboren worden wäre, wäre er auch nicht getauft worden. Eben das ist Θεοφάνια." Die Predigt wurde nach MANN, Art. Epiphaniasfest, 764, am 20. Dezember 386 gehalten.

[584] Ausdrücklich ist an dieser Stelle zu betonen, daß das westliche Fest in Antiochia bereits eingeführt war, als Johannes Chrysostomos den Begriff, der für Gregor von Nazianz als Name des Weihnachtsfestes gebraucht wird, zur Bezeichnung von Epiphanias verwendete.

Fest noch nicht lange im Osten gefeiert wird[585]. Dies scheint – ebenso wie die Informationen des Epiphanius von Salamis – zwingend gegen die Hypothese von Wallraff zu sprechen, Weihnachten sei unter Konstantius an den Hof des Ostens gelangt. Die Richtigkeit dieser Hypothese einmal vorausgesetzt, wäre die terminologische Unklarheit Anfang der Achtziger des vierten Jahrhunderts – das hieße etwa zwanzig Jahre nach der angenommenen Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel – unverständlich und würde nur auf mangelndes theologisches Wissen des Gregor schließen lassen. Gerade deswegen muß man Usener Recht geben, der formuliert: „Wenn mich nicht alles täuscht, so spricht der prediger zu einer gemeinde die zum erstenmal weihnachten feierte."[586]

Gleichzeitig scheint diese Predigt wohl gerade durch die terminologische Unschärfe die theologische Problematik der beiden im Wettstreit stehenden Feste sehr prägnant zum Ausdruck zu bringen: Zwei Feste mit sehr ähnlichem, um nicht zu sagen fast identischem Inhalt stehen im Wettstreit. Bekanntermaßen wird das Epiphaniefest von Gregor auch als „die Lichter" – τὰ φῶτα – bezeichnet[587]. Eine mögliche Erklärung für diesen Namen könnte man natürlich aus der Änderung des Festinhaltes ableiten. Durch die Verschiebung des Inhaltes hin zum Thema „Taufe Jesu" wäre der philologische Zusammenhang gegeben, die Tätigkeit des Taufens, die ja mit dem griechischen Begriff „erleuchten" – φωτίζω – umschrieben werden kann[588], auch in dem Namen, den Gregor

[585] Es ist sicherlich gerade aufgrund dieser begrifflichen Unschärfe überlegenswert, die Hypothese aufzustellen, daß tatsächlich durch Gregor von Nazianz das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt wurde. So z.B. Mossay, Noël et l'Épiphanie (LO), 212: „On sait notamment, que Grégoire de Nazianze célébra la Noël et l'Épiphanie à Constantinople et qu'il revendiqua l'honneur d'y avoir instauré la fête du 25 décembre en 379 ou 380." Dagegen jedoch Theodorou, Saint Jean Chrysostom, 206: „Il y a au contraire des allusions qui montrent qu'il s'agit d'une solennité très connue sous deux noms, ‚théophanie' et ‚généthlia' (jour anniversaire de la naissance)… Il est donc probable que la fête de Noël était célébrée à Constantinople avant 379."

[586] Usener, Weihnachtsfest, 266. Dagegen jedoch z.B. Theodorou, Saint Jean Chrysostom, 206: „Dans le sermon de Grégoire il n'y a aucune preuve que la fête ait été célébrée pour la première fois ou qu'il s'agisse d'une ‚innovation'."

[587] Vgl. auch Borella, Natale, 64: „In Cappadocia, come ha dimostrato bene Mossay, quando venne introdotta la festa del 25 dicembre, l'Epifania, che celebrava la nascita di Gesù, sostituì l'oggetto della Festa con quello del battesimo di Gesù, in una festa chiamata dei Lumi."

[588] Vgl. hierzu z.B. Lampe, Lexikon, *s.v.* Siehe auch Moreschini, Grégoire de Nazianze, 16: „Le Discours 39 a été prononcé le 6 janvier pour la fête des ‚Saintes Lumières' ou Épiphanie: en cette solennité on célébrait le baptême du Christ, et on sait qu'un symbolisme chrétien bien connu liait le baptême à ‚l'illumination' du néophyte." Allerdings scheint es gegen diese Verbindung zwischen dem Festthema des 6.1. und der Taufe von Katechumenen gewisse Widerstände gegeben zu haben; es ist hier nur auf den Brief des Siricius an Himerius von Tarragona zu verweisen, der weiter unten im Zusammenhang der Entwicklung in Spanien diskutiert wird. Siehe ferner Mann, Art. Epiphaniasfest, 764: „*Τὰ φῶτα,* wie die Kappadokier das Fest des 6. Januar nennen, wohl nicht wegen der vielen ‚Lichter' bei der Tauffeier (Botte 79f), sondern eher wegen der in der Taufbenennung (φωτισμός) innewohnenden Lichtsymbolik,… kennt nur ein einziges Gedenken, die Taufe Jesu."

von Nazianz für dieses Fest verwendet, wiederzufinden. Allerdings ist auf die Warnungen bezüglich dieser Interpretation hinzuweisen, die Botte geäußert hat. Auch die Ableitung von der erleuchteten Kirche scheint als Anlaß für die Namensgebung denkbar[589]. Auch scheint dieser Begriff, der ja nicht zur allgemeingültigen Bezeichnung von Epiphanias im Osten geworden ist, ebenfalls auf die Neuheit dieser Form der Feier bzw. auf den durch die Einführung des Weihnachtsfestes geänderten Festinhalt von Epiphanias in Konstantinopel zur Zeit des Gregor hinzuweisen[590].

In diesem Zusammenhang muß man auch die Frage stellen, warum er den Namen für das Fest des 6. Januar, der im Osten eingeführt war, vermeidet. Warum bezeichnet Gregor von Nazianz dieses nicht einfach als Epiphanias? Eine mögliche Antwort ist, daß für Konstantinopel bisher Epiphanias das Geburtsfest Jesu war. Das Geburtsfest feiert man nun am 25.12., und deswegen gebraucht Gregor am 6.1. den Namen „die Lichter“, um das Fest zu bezeichnen, das bei Verwendung des alten Namens mit dem falschen Inhalt assoziiert worden wäre[591]. Dies scheint ein weiteres wichtiges Argument dafür zu sein, daß Gregor tatsächlich das Weihnachtsfest in Konstantinopel eingeführt haben dürfte.

b. Die Datierung der Weihnachtspredigt (or. 38) des Gregor von Nazianz

Für die Datierung der Predigt werden vor allem die Selbstaussagen Gregors angeführt, der sich in dieser Predigt als „Gast“ und „herdenloser Fremdling“[592] bezeichnet[593]. Daraus wird meist der Schluß gezogen, daß Gregor noch nicht Herr in der eigenen Gemeinde sei und deswegen diese Predigt nur in der kleinen Gemeinde, welche die Anastasia benutzte, gehalten haben könne[594]. Dies scheint

---

[589] Vgl. Botte, Origines, 80.

[590] Als Vorgriff auf die Untersuchung der Entwicklung im Westen des römischen Reiches muß man an dieser Stelle ferner die Frage stellen, ob nicht gerade diese Bezeichnung, die ein sehr enges Verhältnis zwischen Taufe der Katechumenen und Feier der Taufe Christi bezeugt, auf den spanischen Ursprung dieser Festthematik und den Einfluß des aus Spanien stammenden Theodosios auf die Einführung des Weihnachtsfestes im Osten und eine damit verbundene Verschiebung des Festinhaltes von Epiphanias hinweist. Hierzu jedoch Botte, Rez. Mohrmann, 200: „Quant au nom de τὰ φῶτα, je ne crois pas encore qu’il soit dû au baptême. Ce nom existait avant que l’Épiphanie devînt le jour du baptême en Orient.“

[591] Als ein Argument, das gegen diese Hypothese sprechen könnte, könnte man anführen, daß sich dieser Name im Osten nicht durchgesetzt hat.

[592] Vgl. Meyer, Weihnachtsfest, 46: „In einem kleinen Bethaus hielt er seine glühenden und glänzenden Predigten, und dort hat er am 25. Dezember die erste Weihnachtspredigt in dieser Stadt gehalten, immer noch als ‚Gast‘ und ‚herdenloser Fremdling‘.“ Siehe hierzu auch Usener, Weihnachtsfest, 266–268.

[593] Moreschini, Grégoire de Nazianze, 18, der Gallay paraphrasierend zusammenfaßt: „Dans le Discours 38,6, Grégoire affirme qu’il est un ‚étranger‘ (ξένος) et un ‚campagnard‘ (ἄγροικος): une telle affirmation n’est concevable dans la bouche de Grégoire qu’avant le 26 novembre 380, c’est-à-dire avant sa désignation officielle comme évêque de Constantinople par Théodose. Donc le jour de Noël du Discours 38 est celui de 379.“

[594] Auch Lemarié, Manifestation, 32, datiert *or*. 38 in das Jahr 379.

jedoch gerade nicht der Fall. Zwar kann man darauf hinweisen, daß Gregor diese beiden Begriffe auch noch zu der Zeit gebraucht, als er nach der Abdankung des Demophilos Vorsteher der ganzen Gemeinde war[595]. Doch scheint der entscheidende Abschnitt der Predigt noch mehr zu verraten: „Oder wollt ihr – auch wenn ich heute euch Gastgeber bin – daß ich die Begründung hierfür euch, den guten Gästen, vorsetze, wie möglich reichlich und auch freigiebig, damit ihr wißt, wie vermag zu ernähren der Fremde die Städter, und die Bürger der Bauer, die Speisenden der, der nicht ißt, und die Reichen der Arme und Heimatlose."[596] Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß man nicht gezwungen ist, den griechischen Begriff ἀνέστιος mit „herdenloser Fremdling" im Sinne eines „Bischofs ohne Herde" zu übersetzen. Vielmehr geht es ganz offensichtlich in dem betreffenden Abschnitt um den Gegensatz zwischen dem eher ungelenken und schlechtgekleideten Bischof, der seiner Gemeinde vorsteht, und den Mitgliedern der Gemeinde, die wohl doch den höheren Schichten der Stadt angehörten. Daß Gregor bei seinem Auftritt in Konstantinopel gewisse Probleme mit seinem Erscheinungsbild hatte, darf als bekannt vorausgesetzt werden[597]. Wenn also Gregor bei dem ersten wichtigen Fest nach seiner offiziellen Einsetzung durch Theodosios eine volle Kirche vor sich hatte – und hiervon ist eigentlich auszugehen –, so würde diese Zeile nur noch einmal rhetorisch vergegenwärtigen, was für Wirren Konstantinopel noch kurz vorher erlebt hatte, das Abenteuer um den Philosophen Maximos eingeschlossen. Für diese Deutung der Stelle könnte man dann gerade den von Gregor betonten Gegensatz zwischen seiner Einfachheit, seinem bäuerlichen Auftreten und der spießbürgerlichen Gesellschaft in Konstantinopel anführen, die ihn, ihren Gastgeber in der Kirche, aus eben diesem Grund mit einer gewissen Ablehnung begegnet[598]. Insofern ist die Frage, ob nicht in diesem Kontext die Selbstaussage Gregors, der sich als „Fremden" bezeichnet, dahingehend zu deuten ist, daß er wiederum eben nicht zu den ge-

---

[595] MORESCHINI, Grégoire de Nazianze, 18–19: „Les considérations d'Usener, qui viennent d'être exposées, reprises par Sinko et Gallay, ont suscité cependant de fortes objections de la part de Rauschen. Celui-ci observa que les déclarations de modestie auxquelles se référait Usener n'étaient pas un fait inhabituel chez Grégoire."

[596] Gr. Naz. *or*. 38,6,10–16 (PG 36,317B): Ἢ βούλεσθε (καὶ γὰρ ἐγὼ σήμερον ἑστιάτωρ ὑμῖν) ἐγὼ τὸν περὶ τούτων παραθῶ λόγον τοῖς καλοῖς ὑμῖν δαιτυμόσιν, ὡς οἷόν τε δαψιλῶς τε καὶ φιλοτίμως, ἵν᾽ εἰδῆτε, πῶς δύναται τρέφειν ὁ ξένος τοὺς ἐγχωρίους, καὶ τοὺς ἀστικοὺς ὁ ἄγροικος, καὶ τοὺς τρυφῶντας ὁ μὴ τρυφῶν, καὶ τοὺς περιουσίᾳ λαμπροὺς, ὁ πένης τε καὶ ἀνέστιος;

[597] LIETZMANN, Geschichte 4, 29: „Daß im übrigen die offen zutage liegenden Schwächen Gregors, sein wenig imponierendes Äußere (sic!), seine schäbige Kleidung, sein kleinstädtisches Wesen, seine Armut weidlich verspottet wurden, versteht sich von selbst."

[598] Wie anders klingt im Vergleich hierzu die Betonung Gregors, daß er ein kleiner und armer Hirt sei, der noch nicht den anderen Hirten gefalle, die sich in *or*. 32 findet; vgl. *or*. 32 (De moderatione in disputando) PG 36,171–212, hier 173A: Εἰμὶ μὲν ποιμὴν ὀλίγος καὶ πένης, καὶ οὔπω τοῖς ἄλλοις ἀρέσκων ποιμέσιν; vgl. hierzu auch BERNARDI, Prédication, 148: „Ce n'est pas l'évêque reconnu de la capitale, mais le prédicateur de l'Anastasia, qui déclare: ‚Je suis un pasteur petit et pauvre qui n'a pas encore l'agrément des autres pasteurs'."

hobenen Schichten der Stadt gehört, wie dies das zweite Gegensatzpaar zum Ausdruck bringt. Um es anders zu sagen: Gregor bezeichnet sich selbst einfach nur als den, für den ihn auch die Gemeinde hält, als „Provinzler“[599]. Insofern wird man wohl dazu tendieren müssen, die drei Predigten auf das Ende des Jahres 380 und den Anfang des Jahres 381 zu datieren[600].

Dieses „ Provinzler“ erklärt den Städtern die Inhalte der gefeierten Feste. Als erstes ist bei der Polemik gegen heidnische Feiern auffällig, daß kein konkretes Sonnwendfest Erwähnung findet, wie dies zu erwarten wäre, wenn es tatsächlich eine direkte Konkurrenz zwischen einem christlichen und einem heidnischen Fest an diesem Termin gegeben hätte[601]. Auch wenn gleich zu Beginn von *or.* 38 das Festthema genannt wird – die Geburt Christi[602] –, so wird dieses doch im weiteren Verlauf der Predigten entfaltet und mit zahlreichen Gedanken verbunden: So erwähnt er Ochs und Esel, die bei der Krippe stehen[603], um dann seine Gemeinde zu einer aktiven innerlichen Vergegenwärtigung des Geschehens in Bethlehem, wie es in den Evangelien berichtet wird, aufzufordern: Mit dem Stern möge man laufen, mit den Magiern die Geschenke bringen[604], mit den Hirten möge man anbeten und mit den Engeln singen, mit den Erzengeln tanzen[605], da

599 Dies scheint dem Sinn der Stelle eher zu entsprechen als ein konstruierter Gegensatz zwischen dem „Fremden“ und dem „Ortsansässigen“, der für 380/381 nicht mehr zutreffen würde; dagegen jedoch USENER, Weihnachtsfest, 268, der aus diesen Formulierungen schließt, daß die Predigt nur am Weihnachtstag des Jahres 379 gehalten sein könne.

600 Vgl. für diese zeitliche Einordnung auch TALLEY, Origins, 137; ebenso BERNARDI, Prédication, 191, sowie 199–202, dort 202: „Nous avons vu au contraire qu’un certain nombre d’indices correspondent mieux à la période qui va du 25 décembre 380 au 6 janvier 381. La marge d’hésitation, il est vrai, n’est pas grande et nous pourrions nous en satisfaire, si le 27 novembre 380 n’avait pas introduit un changement capital dans les conditions où s’exerçait le ministère de Grégoire.“

601 Man wird ja wohl nicht die folgenden Formulierungen als Anspielung auf ein Sonnwendfest verstehen wollen: Gr. Naz. *or.* 38,2,1–3 (PG 36,313A): Πάλιν τὸ σκότος λύεται, πάλιν τὸ φῶς ὑφίσταται, πάλιν Αἴγυπτος σκότῳ κολάζεται, πάλιν Ἰσραὴλ στύλῳ φωτίζεται. „Wiederum wird der Schatten beseitigt, wiederum tritt das Licht hervor, wiederum wird der Ägypter durch den Schatten gehindert, wiederum wird Israel durch die Säule erleuchtet.“

602 Am Anfang von Abschnitt 17 wiederholt er diesen Gedanken nochmals; Gr. Naz. *or.* 38,17,4–5 (PG 36, 331,D): τὴν γέννησιν σεβάσθητι. „Feiere die Geburt.“

603 Gr. Naz. *or.* 38,17,8–10 (PG 36, 332A), dort als Aufforderung an die Gläubigen: Γνῶθι, ὡς βοῦς, τὸν κτησάμενον, Ἡσαΐας διακελεύεταί σοι, καὶ, ὡς ὄνος, τὴν φάτνην τοῦ κυρίου αὐτοῦ. „Erkenne wie der Stier den Besitzer – Jesaja befiehlt dir dies – und wie der Esel die Krippe seines Herrn.“

604 Interessant ist bei der Deutung der Geschenke auch ein auf dem Wiener Papyrus G. 19934 überlieferter Text, in dem nicht die Bedeutung der Geschenke in ihrer Zeichenhaftigkeit für Christus, sondern ihr spiritueller Wert für die Gläubigen im Kern der Ausführungen steht; vgl. hierzu H. FÖRSTER, Die Anfänge des Geburtsfestes Jesu in Ägypten. Neuedition von P. Vindob. G. 19.934, ZAC 10, 2006, 386–409.

605 Die Aufforderung zum „Tanzen mit den Erzengeln“ im Rahmen dieser Predigt darf sicherlich als außergewöhnlich bezeichnet werden; grundsätzlich stehen die Kirchenväter dem Tanz eher skeptisch gegenüber; vgl. hierzu J. QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, LQF 25, Münster 1930, 244–245: „Freilich wird das Treiben bei den Martyrerfesten und Vigilien nicht überall so schlimm gewesen sein wie die

es sich um eine gemeinsame Feier des Himmels und der Erde handle[606]. In der Epiphaniepredigt (*or*. 39) faßt der Bischof bei einem Rückblick noch einmal den Inhalt des vorangegangenen Festes zusammen: Mit dem Stern sei man gelaufen, mit dem Magiern habe man angebetet, mit den Hirten sei man vom Licht umstrahlt worden, und mit den Engeln habe man Lob gesungen. Mit Simeon habe man ihn auf die Arme genommen, mit Hanna habe man Dank gesagt[607]. Die Themen, die in Jerusalem zur Zeit der Egeria Epiphanias geprägt hatten, finden sich hier als Festinhalte des 25. Dezember[608]. In den Formulierungen des wortgewaltigen Predigers kommt die liturgische Vergegenwärtigung der Ereignisse zum Ausdruck, die gefeiert werden. Die Ablehnung einer heidnischen Feier, die Kontrastierung christlicher Haltung gegenüber profaner Ausschweifung scheint eher nicht auf ein konkretes Parallelfest schließen zu lassen. Gleichzeitig wirft die liturgische Vergegenwärtigung einmal mehr die Frage auf, ob nicht zumindest die Liturgie des Festes der Geburt Christi sehr stark von Pilgerfahrten in das Heilige Land beeinflußt ist – nirgendwo sonst läßt sich die Vergegenwärtigung dieser Ereignisse besser feiern als an dem Ort, an dem er geboren wurde.

Für den 6. Januar hingegen kündigt der Prediger die Taufthematik bereits in der Weihnachtspredigt am 25.12. an[609]. Die *or.* 39 führt dann als Predigt auf den Festtag diese Gedanken aus, die noch einmal von der einen Tag später gehaltenen

---

Fälle, die Schenute im Auge hat. Aber der Kampf gegen Musik und Tanz bei den Marytrerfesten ist allgemein … Ja, es kam sogar vor, daß in der Kirche Zither gespielt und getanzt wurde."

606 Gr. Naz. *or*. 38,17,8–10 (PG 36, 332A): Μετὰ τοῦ ἀστέρος δράμε, καὶ μετὰ Μάγων δωροφόρησον, χρυσὸν, καὶ λίβανον, καὶ σμύρναν, ὡς βασιλεῖ, καὶ ὡς Θεῷ, καὶ ὡς διὰ σὲ νεκρῷ. Μετὰ ποιμένων δόξασον, μετὰ ἀγγέλων ὕμνησον, μετὰ ἀρχαγγέλων χόρευσον. Ἔστω κοινὴ πανήγυρις οὐρανίων καὶ ἐπιγείων δυνάμεων. Moreschini, SC 358, 145: „Cours à la suite de l'étoile et avec les Mages apporte tes présents: de l'or, de l'encens et de la myrrhe comme à un roi, comme à un Dieu, comme à celui qui pour toi s'est fait cadavre. Rends gloire avec les bergers, chante l'hymne avec les Anges, danse avec les Archanges. Que la solennité soit commune aux puissances célestes et aux puissances terrestres."

607 Gr. Naz. *or*. 39,14,1–7 (PG 36,349B–C): Τῇ μὲν οὖν γεννήσει τὰ εἰκότα προεορτάσαμεν, ἐγώ τε ὁ τῆς ἑορτῆς ἔξαρχος, καὶ ὑμεῖς, καὶ πᾶν ὅσον ἐγκόσμιον τε καὶ ὑπερκόσμιον. Μετὰ ἀστέρος ἐδράμομεν, καὶ μετὰ Μάγων προσεκυνήσαμεν, μετὰ ποιμένων περιελλάμφθημεν, καὶ μετὰ ἀγγέλων ἐδοξάσαμεν, μετὰ Συμεὼν ἐνηγκαλισάμεθα, καὶ μετὰ Ἄννης ἀνθωμολογησάμεθα, τῆς γεραιᾶς καὶ σώφρονος. Moreschini, SC 358, 179: „Nous avons célébré dignement la Nativité, aussi bien moi qui dirigeais la fête que vous et tout ce qui est dans le monde et au-dessus du monde. Avec l'étoile nous avons couru, avec les mages nous avons adoré, avec les bergers nous avons été entourés de lumière, et avec les anges nous avons glorifié. Avec Siméon nous avons tenu dans les bras, avec Anne, âgée et chaste, nous avons rendu grâces." Zu dieser Stelle vgl. auch Usener, Weihnachtsfest, 261–262, der bereits darauf hinweist, daß es sich um eine fast wörtliche Wiederholung von *or.* 38,17 handelt.

608 Simeon und Hanna werden von Egeria nicht erwähnt, weil diese beiden zum Fest Hypapante am 14. Februar gehören.

609 Gr. Naz. *or*. 38,16,1–3 (PG 36,329B): Μικρὸν μὲν οὖν ὕστερον ὄψει καὶ καθαιρόμενον Ἰησοῦν ἐν τῷ Ἰορδάνῃ τὴν ἐμὴν κάθαρσιν· μᾶλλον δὲ ἁγνίζοντα τῇ καθάρσει τὰ ὕδατα. Moreschini, SC 358, 141: „Un peu plus tard tu verras Jésus se purifier dans le Jourdain pour me purifier, ou plutôt sanctifier les eaux par sa purification."

or. 40 aufgenommen werden: Man gedenkt der Taufe Christi[610]. Das Fest selbst nennt er – entgegen der Gepflogenheit des Ostens[611] – nicht Epiphanias, sondern „die Lichter“ (τὰ φῶτα). Und von dem Namen des Festes leitet er auch die Aufforderung an die Katechumenen ab, sich ebenfalls taufen zu lassen[612]. Auch in dieser Predigt finden sich wieder antiarianische Aussagen[613]. Auf diesem Hintergrund könnte man natürlich Epiphanias mit gleichem Recht als „antiarianisches Fest“ bezeichnen[614]. Unter Berücksichtigung der konkreten Situation in Konstantinopel wird man jedoch annehmen müssen, daß Gregor in den Aussagen seiner Predigt das, was „rechtgläubig“ ist, gegenüber der versammelten Gemeinde definieren und dokumentieren möchte[615] – dies war ja auch das erklärte Ziel, mit dem er überhaupt nach Konstantinopel gekommen war. Nicht endgültig zu klären ist die Frage, ob nicht die konkrete Form, in der in Konstantinopel diese beiden Feste unter Gregor gefeiert werden, als programmatisch für die Politik des Kaisers Theodosios angesehen werden kann und in diesem Sinn die konkrete Form der Feier als bewußtes Zeichen der Kircheneinheit mit

---

610 Vgl. auch Gr. Naz. *or*. 39,20,1–3 (PG 36,359D): Ἡμεῖς δὲ τιμήσωμεν τὸ Χριστοῦ βάπτισμα σήμερον, καὶ καλῶς ἑορτάσωμεν, μὴ γαστρὶ τρυφῶντες, ἀλλὰ πνευματικῶς εὐφραινόμενοι. Moreschini, SC 358, 195 „Quand à nous, honorons aujourd’hui le baptême du Christ et célébrons la fête avec dignité, sans nous délecter dans la bonne chère, mais en nous réjouissant spirituellement.“ Vgl. Mossay, Noël et l’Épiphanie (LO), 221.

611 Hierzu jedoch Mossay, Noël et l’Épiphanie (TEL), 24–25: „Pour désigner la fête du 6 janvier, la formule τὰ Φῶτα ‚fête des Lumières‘ est devenue traditionnelle.“

612 Gr. Naz. *or*. 39,14,12–13 (PG 36,349C): Χριστὸς φωτίζεται, συναναστράψωμεν· Χριστὸς βαπτίζεται, συγκατέλθωμεν, ἵνα καὶ συνανέλθωμεν. Moreschini, SC 358, 181: „Le Christ est illuminé; brillons avec lui. Le Christ est baptisé; descendons avec lui pour remonter avec lui.“ Siehe hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 78: „Die Sitte, am Epiphaniefest zu taufen, kennt Gregor von Nazianz.“

613 Gr. Naz. *or*. 39,11,23–26 (PG 36, 348A): Ἀπέστω γὰρ ἡμῶν ἐξ ἴσου, καὶ ἡ Σαβελλίου συναίρεσις, καὶ ἡ Ἀρείου διαίρεσις, τὰ ἐκ διαμέτρου κακὰ, καὶ ὁμότιμα τὴν ἀσέβειαν· τί γὰρ δεῖ Θεὸν, ἢ συναλείφειν κακῶς, ἢ κατατέμνειν εἰς ἀνισότητα; Moreschini, SC 358, 173: „Que soient également éloignées de nous la contraction de Sabellius et la division d’Arius, ces maux qui s’opposent diamétralement et qui ont même valeur pour l’impiété. Pourquoi en effet faut-il contracter Dieu indûment ou le scinder en parties inégales?“

614 Auch hat er mehr als nur Arius im Sinn; vgl. Mossay, Noël et l’Épiphanie (TEL), 45: „Grégoire de Nazianze nomme et réfute Arius, Novat et Sabellius.“ Doch stellt z. B. Holl, Amphilochios, 109, die Hypothese auf, Weihnachten sei ein antiarianisches Fest: „Bedenkt man dazu, um was es sich bei dieser Anknüpfung des Basilius mit Rom handelte, – um eine Bundesgenossenschaft der Nicäner gegenüber den Arianern – darf es dann Befremden erregen, wenn Basilius als der erste Orientale erscheint, der das römische, antiarianische Fest in seiner Provinz einführte?“ Siehe auch Borella, Natale, 54: „Se Natale a Roma, Epifania in Oriente, hanno avuto origine da una reazione antipagana, come contrapposizione del Natale Salvatoris al Natale Solis Invicti, la diffusione della nuova festa del 25 dicembre è stata determinata da una reazione antiariana, che non esclude quella antipagana.“

615 Für diesen Gedanken vgl. auch Dörrie, Epiphanias-Predigt, 410: „Als gut geschulter Rhetor macht Gregor keineswegs den Fehler, im Übermaß für seinen dogmatischen Standpunkt zu wirken oder gar zu werben; Agitation würde alles verderben. Er hat eine Gemeinde vor sich, die zu einem großen Teil bis vor kurzem unter arianischem Einfluß stand… Diese Predigt ist auf die kirchenpolitische Gegenwart und auf die Zukunft gerichtet.“

Rom interpretiert werden muß[616]. Insofern stellt sich natürlich die Frage, ob der 6. Januar tatsächlich bereits zur Zeit des Gregor von Nazianz als Tauftermin Ostern und Pfingsten gleichwertig geworden ist[617]. Festgehalten werden muß wohl, daß trotz abweichender Vorschläge für die historische Entwicklung der beiden Feste in Konstantinopel die Annahme einer Einführung des Weihnachtsfestes bereits in den 60er Jahren des 4. Jahrhunderts in Konstantinopel[618] nicht zu überzeugen vermag[619]. Gleichzeitig wird man die Frage stellen müssen, ob nicht auch die herausgehobene Stellung Konstantinopels als „erster Bischofssitz des Orients" einerseits zur Ausbreitung des Festes maßgeblich beigetragen hat[620] und ob andererseits die alte Rivalität zwischen Konstantinopel und Alexandria die zögerliche Übernahme des Weihnachtsfestes in der ägyptischen Metropole ebenfalls beeinflußt hat.

3.3 Die Situation in Kappadokien, im besonderen in Caesarea

Aus systematischen Gründen scheint es sinnvoll, von Konstantinopel ausgehend die historische Entwicklung der beiden Feste in Kappadokien zu skizzieren. Gleichzeitig wirft eine Predigt des Gregor von Nazianz ein Licht auf die Festent-

---

[616] Vgl. auch DÖRRIE, Epiphanias-Predigt, 410: „Es fällt kein tadelndes Wort über bisherige Irrtümer und Irrwege. Vier Tage nach dieser Predigt, am 10. Januar 381, benahm ein Reskript des Kaisers den Arianern das Recht gottesdienstlicher Versammlungen und erkannte ihren *conciliabula* den Namen *ecclesia* ab; die Predigt Gregors läßt mit keinem Wort erkennen, daß eine solche Repression des eben noch beherrschenden Arianertums bevorstand."

[617] Hierzu jedoch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 10: „Le 6 janvier est devenu jour baptismal, comme Pâques et la Pentecôte, l'auteur le dit tout en insistant auprès des candidats au baptême pour qu'ils ne remettent pas à plus tard l'engagement définitif auquel il les invite." Siehe auch TALLEY, Origins, 127: „*Oratio XL* of Gregory Nazianzen reveals Epiphany, Easter, and Pentecost to be significant occasions for baptism, although the same evidence also suggests that the association of baptism with only certain festivals was breaking down." Vgl. auch MEYER, Weihnachtsfest, 28.

[618] Eine ebenfalls mit großer Wahrscheinlichkeit nicht zutreffende Hypothese vertritt LEMARIÉ, Manifestation, 23: „L'origine cappadocienne de l'évêque contribue également à éclairer les origines de la Noël à Byzance: il y a tout lieu de croire que Grégoire voulut doter son Église d'une fête célébrée depuis quelques années déjà dans sa province natale." Falls jedoch das Fest mit Theodosios als „römisches Fest" nach Konstantinopel gekommen ist, muß es als höchst unwahrscheinlich angesehen werden, daß dann bereits vorher in Kappadokien Weihnachten gefeiert worden ist.

[619] Vgl. auch die vorsichtige Deutung bei BERNARDI, Prédication, 205: „La fête de Noël, à la célébration de laquelle le *Discours XXXVIII* est attaché, est-elle la première qui ait été célébrée à Constantinople et Grégoire fut-il à cette occasion l'introducteur d'une institution venue de Rom et ignorée encore de la plus grande partie de l'Orient? Le texte du discours ne permet pas de l'affirmer."

[620] Siehe auch MAY, Gregor von Nyssa, 122: „Seit die Synode von 381 Konstantinopel zum ersten Bischofssitz des Orients erklärt hat, dehnt es während der nächsten siebzig Jahre seinen kirchlichen Machtbereich immer weiter aus."

wicklung im kappadokischen Caesarea. Deswegen soll diese Stadt den Anfang innerhalb der Diskussion dieses geographischen Raumes bilden.

3.3.1 Gregor von Nazianz und seine Predigt auf Basilios von Caesarea

In seiner Predigt auf Basilios von Caesarea (*or*. 43) erwähnt Gregor von Nazianz, daß Kaiser Valens bei seinem Besuch in Kappadokien an der Feier von Epiphanias teilgenommen habe und dabei volle kirchliche Gemeinschaft mit der Gemeinde bewiesen habe[621], obwohl Basilios den Gottesdienst gehalten hat[622]. Die Teilnahme am Gottesdienst in Caesarea hat 372 oder 373 stattgefunden[623]. Dies ist sicherlich bemerkenswert, gehört doch Basilios zur nizänischen Partei, während Valens in seiner Reichshälfte den homöischen Glauben favorisierte. Dies interpretiert Gregor von Nazianz als Einlenken des Valens[624]. Die Unbeugsamkeit des Basilios und seine pronizänische Haltung schlugen vorher doch einige Wellen, besonders die Art, in welcher der aufrechte Bischof dem kaiserlichen Präfekten beschied, daß dessen Versuche, den Kappadozier für die kirchenpolitischen Ziele des Valens zu gewinnen, keinen Erfolg haben würden[625]. Umgekehrt muß man betonen, daß Kaiser Valens gerade aufgrund der sozialen Aktivitäten von Basilios beeindruckt ist und ihm deswegen trotz

---

[621] Siehe hierzu auch BRENNECKE, Homöer, 280.

[622] Man wird die Frage aufwerfen müssen, ob diese Akzentuierung der Situation nicht auch aus dem Charakter des Enkomions zu erklären ist; vgl. hierzu auch T. PAYR, Art. Enkomion, RAC 5, 1962, 332–343.

[623] Vgl. MANN, Art. Epiphaniasfest, 764: „Der 6. Jan. 372 ist das erste sicher überlieferte Epiphaniasfest in Kappadokien. Valens besucht an diesem Tage mit seinem Hof die Kirche in Caesarea und nimmt teil an der Liturgiefeier des Basilius." Siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 216: „Grégoire de Nazianze décrit les cérémonies qui doivent s'être déroulées à Césarée de Cappadoce, le 6 janvier 372 ou 373." Vgl. ferner MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 9; vgl. auch SCHWARTZ, Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, 169, der die Teilnahme des Kaisers am Epiphaniasgottesdienst auf das Jahr 371 legt.

[624] Gr. Naz. *or.* 43,52 (PG 36,563 C): Εἶς γὰρ τὸ ἱερὸν εἰσελθὼν μετὰ πάσης τῆς περὶ αὐτὸν δορυφορίας· ἦν δὲ ἡμέρα τῶν Ἐπιφανίων καὶ ἀθροίσιμος· καὶ τοῦ λαοῦ μέρος γενόμενος, οὕτως ἀφοσιοῦται τὴν ἕνωσιν. „Indem er (d. i. Valens) nämlich in das Heiligtum eintrat mit der ganzen Eskorte, die ihn umgab – es war nämlich der Epiphanientag und eine Versammlung –, und indem er Teil des Volkes geworden war, so erfüllte er gewissenhaft die Einheit."

[625] Vgl. hierzu auch die Darstellung dieser Episode bei BAUS / EWIG, Reichskirche, 67: „Die Begegnung der beiden Männer hat ein stark nachwirkendes Echo gefunden durch die künstlerisch eindrucksvolle, dramatisierende Schilderung, die ihr Gregor von Nazianz in seiner Totenrede auf den Freund gegeben hat. Basileios lehnte sowohl die zunächst sehr verbindlichen Überredungsversuche wie die von steigendem Zorn getragenen Drohungen des Ministers in sicherer überlegener Haltung ab. Auf die erstaunte Bemerkung des Präfekten, bisher habe noch niemand ihm gegenüber eine so freimütige Sprache gewagt, kam die stolz-kühle Antwort: ‚Vielleicht hast Du noch nie mit einem Bischof zu tun gehabt.'." Unter Verweis auf Gr. Naz. *or.* 43,50.

dogmatischer Differenzen wohlgesonnen ist und bleibt[626]. Während man Mossay zustimmen muß, wenn er aus dieser Predigt ableitet, daß Epiphanias bereits zur Zeit des Valens in Caesarea ein bedeutendes christliches Fest ist[627], so ist seine zweite Folgerung abzulehnen: Epiphanias wird durch diese Schilderung der rund ein Jahrzehnt zurückliegenden Ereignisse[628] nicht in besonderer Weise als ein Fest erwiesen, dessen Feier der (nizänischen) Orthodoxie vorbehalten ist und das in besonderer (d. i. homoousianischer im Gegensatz zu homöischer) Weise das Geheimnis der Inkarnation des göttlichen Wortes feiert[629]. Immerhin feiern auch die Homöer dieses Fest. Auch wird man fragen müssen, ob für den Kaiser Valens überhaupt die Möglichkeit bestanden hätte, in einer homöischen bzw. homöousianischen Gemeinde im kappadokischen Caesarea Epiphanias zu feiern. Auch dies würde gegen die Hypothese sprechen, daß die Anwesenheit des Valens im Epiphaniasgottesdienst eine Absage des Kaisers an die homöische Theologie darstellt[630], bzw. ob für den Kaiser dies eine theologische Annäherung an Basilios war[631]. Für diese Sicht der historischen Situation spricht auch die

---

[626] Vgl. J. Pauli, Art. Basilius von Cäsarea, LACL ³2002, 114–120, hier 114: „370 wird er nach dem Tod des Eusebius dessen Nachfolger als Bischof von Cäsarea. B. betreibt die Reorganisation der Kirche in Kappadozien, müht sich um die Konsolidierung der Nizäner, sucht die Kirchengemeinschaft mit dem Westen und die Beendigung des antiochenischen Schismas. Trotz seines pronizänischen Einsatzes behält er die Gunst des homoiischen Kaisers Valens, der insbesondere von seinen sozialen Aktivitäten beeindruckt ist und ihn 372/373 mit der Visitation der Gemeinden in Armenien beauftragt." Siehe ferner C. Kannengiesser, Art. Basilius v. Caesarea (der Große), LThK Bd. 2, ³1994, 67–69; vgl. auch Schwartz, Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, 169: „Dort hatte Basilius Ende 369 das bischöfliche Amt übernommen… er imponierte dem Kaiser so, daß er es ihm nicht übel nahm, wenn er den Lockungen und Drohungen des Gardepräfekten Modestus und des *praepositus sacri cubiculi* widerstand und am Nicaenum festhielt, sondern ihn seine Kirchenprovinz ungestört regieren ließ und ihm bald nachher sogar durch den *comes Orientis* Terentius den Auftrag gab, in der Nachbarprovinz, die dem Metropoliten von Caesarea nicht unterstand, Bischöfe zu ordinieren."

[627] Mossay, Noël et l'Épiphanie (LO), 217: „Le récit fait par Grégoire de Nazianze est arrangé et l'on remarque l'effet que l'auteur a tire du récit d'un fait divers déjà ancien; la page de littérature qu'il compose traduit l'impression de majesté produite par les cérémonies les plus solennelles de la liturgie chrétienne. Ce tableau présente l'Épiphanie comme un sommet du culte chrétien."

[628] Vgl. Mossay, Noël et l'Épiphanie (LO), 213, Anm. 6, bemerkt zur zeitlichen Einordnung dieser Predigt: „Probablement 1er janvier 382."

[629] Dagegen jedoch Mossay, Noël et l'Épiphanie (LO), 217: „Mais il y a plus; le texte dit expressément qu'en se mêlant au peuple chrétien, l'empereur cherchait à se réconcilier avec la communauté nicéenne. L'Épiphanie apparaît comme la fête particulièrement propice pour témoigner de l'orthodoxie de ceux qui la célèbrent. Quelle que fût la sincérité de l'empereur arien, ce détail indique que l'Épiphanie concernait spécialement le mystère autour duquel se situait le différence entre ariens et nicéens, c'est-à-dire le mystère de l'Incarnation du Verbe." Siehe auch Mossay, Noël et l'Épiphanie (TEL), 34.

[630] Dagegen jedoch Mossay, Noël et l'Épiphanie (TEL), 33: „Dans tous les cas, l'expression signifie que Valens ‚mêlé au peuple' donne un témoignage public, sincère ou non, de ses sentiments orthodoxes, qu'il renonce à l'arianisme."

[631] Mann, Art. Epiphaniasfest, 764, ist jedoch ebenfalls der Meinung, diese Schilderung

Tatsache, daß Valens auch nach dieser angeblichen Absage an den Arianismus weiterhin diese Spielart der christlichen Lehre in seiner Reichshälfte favorisierte. Allerdings scheint man aus der Teilnahme des Valens an der Epiphaniefeier des Basilios etwas ganz anderes ableiten zu können: Die Teilnahme des Valens an der Feier von Epiphanias in der Kirche des Basilios spricht dafür, daß für beide wichtigen Parteien des Ostens[632] dieses Fest von zentraler Bedeutung ist.

3.3.2 Einführung von Epiphanias vor 325?

Eine mögliche und naheliegende Schlußfolgerung scheint zu sein, daß dieses Fest vor den arianischen Wirren eingeführt worden ist und deswegen von beiden Parteien gefeiert wird. Es sei also, so die Hypothese, älter als das Jahr 325[633]. Diese Schlußfolgerung scheint allerdings etwas gewagt. Man wird überlegen müssen, in diesem Zusammenhang die Persönlichkeit des Kaisers mit in Betracht zu ziehen. Sicherlich, dieser Kaiser schickte den „Fels der Rechtgläubigkeit", Athanasius von Alexandrien, 365 ins Exil, aus dem er 366 zurückkehren durfte. Allerdings war es wohl weniger der theologische Konflikt, sondern die breite Machtbasis, die zu dem konkreten Exil führten[634]. Und so scheint Kaiser Valens gleichzeitig als wichtigstes Ziel seiner religionspolitischen Agenda einen gewissen Religionsfrieden verfolgt zu haben[635], ein Wunsch, der sicher gerade aufgrund der Bedrohungen des Reichs von außen als verständlich bezeichnet werden kann. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen muß jedoch als wahrscheinlich bezeichnet werden, daß die Toleranz des Kaisers gegenüber Basilios, den er ja sogar, wie bereits erwähnt, zur Visitation der Gemeinden in

---

zeige „im ganzen deutlich den hohen Rang des Epiphaniasfestes in dieser Zeit, das der arianisierende Kaiser zum Anlaß nimmt, Gemeinsamkeit mit Basilius und den Nicänern zu suchen."

[632] Wie oben gezeigt wurde, spricht auch viel dafür, daß die ägyptischen Melitianer dieses Fest ebenfalls feierten. Die Abspaltung dieser Gruppe liegt in großer zeitlicher Nähe zu den Anfängen der arianischen Streitigkeiten.

[633] Siehe Bainton, Origins, 22–23: „In the East it must have been earlier than the Council of Nicaea in 325 a.d., because the Arian Emperor Valens observed it in the year 372 a.d. If this festival had been only orthodox and not also Arian Gregory of Nazianza, who relates the episode, would have been bound to call attention to so great an accommodation to orthodoxy on the part of the heretical emperor and this he does not do." Vgl. ferner Bainton, Ursprünge, 9; siehe für diesen Gedanken auch Usener, Weihnachtsfest, 199–200.

[634] Vgl. Demandt, Römische Geschichte, 117: „Athanasios ist der erste unter den politischen Kirchenfürsten, mit ihm beginnt der Konflikt zwischen Kaiser und Kirche. Die Voraussetzung hierfür war die Popularität des Athanasios. Seine Massenbasis gestattete ihm, den Weisungen der Kaiser und den Beschlüssen von Synoden zu trotzen. Welch geringe Rolle rein dogmatische Gründe spielen, ergibt sich daraus, daß orthodoxe, arianische und heidnische Kaiser gegen ihn vorgegangen sind."

[635] Hierfür spricht auch die tolerante Haltung gegenüber dem Heidentum; vgl. Demandt, Römische Geschichte, 118: „Die Situation der Altgläubigen war erheblich günstiger als anschließend unter Theodosius (Theodoret HE. V 21). Valens duldete Feste, die den Charakter von Volksbräuchen hatten. In Antiochia wurden Zeus, Demeter und Dionysos gefeiert wie unter Julian (Theodoret HE. IV 25)."

Armenien entsandte, eher taktischem Kalkül als frommer Einsicht entspringt. Allein aus diesem Grund wären die apologetischen Folgerungen, die aus dieser Situation gezogen wurden, abzulehnen[636]. Was den Vorschlag anbelangt, daß diese Situation dazu angetan sei, die Einführung von Epiphanias auf die Zeit vor 325 zu datieren, so ist darauf hinzuweisen, daß dies ein *Argumentum e silentio* ist. Dies ist natürlich an und für sich nichts Schlechtes, doch wird man mit gleichem Recht folgern dürfen und müssen, daß dann selbstverständlich auch Weihnachten bereits vor 325 entstanden ist. Immerhin sind mehrere Weihnachtspredigten erhalten, die in einen arianischen Kontext eingeordnet werden müssen. Eine mögliche Konsequenz aus der Existenz von Weihnachtspredigten aus dem arianischen Lager ist die naheliegende Folgerung, daß dieses Fest vor den entsprechenden dogmatischen Auseinandersetzungen eingeführt worden ist.

3.3.3 Epiphanias als Fest der verschiedenen großkirchlichen Gruppierungen

Dies scheint jedoch nicht die einzige Schlußfolgerung zu sein, die man aus dieser historischen Situation ziehen kann. So scheint – auch und gerade aufgrund der rasanten Ausbreitung von Epiphanias – die Schlußfolgerung naheliegend, daß Epiphanias ein Fest war, das eine derart begeisterte Aufnahme bei den Gläubigen fand, daß die dogmatischen Unterschiede zwischen einzelnen großkirchlichen Gruppierungen des vierten Jahrhunderts meist nicht wirklich entscheidend waren und eine Ausbreitung des Festes über die konfessionellen Grenzen hinaus nicht verhindern konnten[637]. Etwas Ähnliches läßt sich ja auch anläßlich des Endes der homöischen Reichskirche und der Übernahme von Festen durch die Neunizäner[638] beobachten[639]. Deswegen kann man wohl aus der Predigt des Gregor von Nazianz nur folgern, daß Epiphanias zur Zeit des Valens in Caesarea ein Fest war, das mit großer Teilnahme der Bevölkerung gefeiert wurde; weitergehende Schlüsse sind aufgrund der Quellenlage in den Bereich der Spekulation zu verweisen. Als ebenfalls nicht schlüssig durch die Quellen

---

[636] Auch wird man darauf hinweisen müssen, daß Gregor von Nazianz seine Homilie zu einem Zeitpunkt hält, als nur noch der homoousianische Glaube hoffähig war. Was wird er also anderes tun, als die Bedeutung dieses Glaubens und die Nähe auch offiziell eher dem homöischen Bekenntnis zuneigender Herrscher zur Orthodoxie betonen. Er ist also, um es mit anderen Worten zu sagen, sicher kein ganz objektiver Zeuge.

[637] Hierfür spricht übrigens auch die bei Ammianus Marcellinus bezeugte Teilnahme des Kaisers Julian an einem Epiphaniasgottesdienst im Jahr 361.

[638] Zum Begriff „Neunizäner“ vgl. auch C. MARKSCHIES / C. PIETRI (†), Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der „arianische Streit“ und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinandersetzungen bis 337, in: N. BROX u. a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums: Bd. 2. Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 271–344, hier 272.

[639] Vgl. BRENNECKE, Homöer, 162: „Mit den Kirchen von Konstantinopel wurden unter Theodosius auch die dort verehrten Märtyrer orthodox.“

belegt wird man die von Strittmatter vertretene Annahme bezeichnen müssen, das Weihnachtsfest sei bereits durch Basilius gefeiert worden[640].

3.3.4 Die Predigten des Gregor von Nyssa

Auch die Predigten des Gregor von Nyssa vermögen ein Licht auf die Situation zu werfen. Diesem war im Jahr 371/372 von Basilios der neugeschaffene Bischofssitz Nyssa anvertraut worden. Die Tatsache, daß er nicht mit den Homöern übereinstimmte, sondern vielmehr mit seinem älteren Bruder Basilios zusammen zu den Parteigängern des Homoousios zu zählen ist, führte wenige Jahre später (375/376) zu seiner Absetzung. Der durch den Tod des Valens erfolgende kirchenpolitische Umschwung ermöglichte im Jahr 378 die Rückkehr auf seinen Bischofsthron[641], an der von Theodosios betriebenen Umsetzung des Nicaenums im Osten beteiligte sich Gregor von Nyssa[642]. Allein aufgrund dieser Zusammenhänge scheint man bereits berechtigt, anzunehmen, daß die durch Gregor für Nyssa bezeugte Feier von Weihnachten mit dem Einfluß des Theodosios auf die kirchliche Situation in der östlichen Reichshälfte verbunden ist[643]. Ähnlich wie für seinen Namensvetter, der kurzfristig auf dem Bischofsthron von Konstantinopel saß, ist auch für diesen Bischof die Feier des Weihnachtsfestes als ein von Rom gefeiertes Fest eine Möglichkeit, sich von den Homöern bzw. Homöousianern zu unterscheiden[644].

a. Die Predigt auf den verstorbenen Basilios den Großen

Auch bei diesem Gregor ist es eine Predigt auf den verstorbenen Basilios, den älteren – und auch bedeutenderen – Bruder, die einen ersten Einblick in die

---

[640] STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 604: „That his elder and more famous brother, Basil the Great, kept the feast at Caesarea, we may consider certain, difficult though it may be to fix precisely the date of a sermon whose authenticity has at one time or another been wrongly denied.“

[641] Vgl. hierzu auch MAY, Gregor von Nyssa, 110: „Über Ort und genaue Dauer von Gregors Exil fehlen alle Nachrichten, er selbst spricht nur in allgemeinen Wendungen davon. Als frühester Zeitpunkt für die Rückkehr kommt der Frühling 378 in Frage, als Valens unter dem Druck der Gotengefahr seine Maßnahmen gegen die nikänischen Bischöfe aufhob. Vielleicht konnte er aber auch erst im Herbst heimkehren, nachdem Gratian sein Toleranzedikt erlassen hatte.“

[642] Vgl. hierzu F. DÜNZL, Art. Gregor von Nyssa, LACL ^{3}2002, 299–304; W.-D. HAUSCHILD, Art. Gregor v. Nyssa, LThK Bd. 4, ^{3}1995, 1007–1008.

[643] MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 34, bringt die Feier von Weihnachten durch Gregor in Verbindung mit einem Nachlassen des Arianismus: „Après la mort de Valens, lorsque l'arianisme est en régression, Grégoire de Nazianze instaure la fête du 25 décembre et il célèbre, les 6 et 7 janvier, une fête baptismale.“

[644] Dagegen jedoch MEYER, Weihnachtsfest, 47: „Gregor von Nyssa, der wegen seiner Orthodoxie abgesetzt war, fand, als er 378 wieder in sein Nyssa kam, das Weihnachtsfest dort schon vor; eine Epiphanienpredigt von ihm aus dem Jahre 383 blickt auf das Weihnachtsfest von 382 zurück.“

liturgische Ordnung der Stadt zu geben vermag. Auch wenn die Echtheit dieser Predigt in der Vergangenheit teilweise bezweifelt worden ist[645], so herrscht heute Einstimmigkeit darüber, daß diese an einem 1. Januar des Jahres 381[646] oder 382[647] gehaltene Predigt von Gregor von Nyssa stammt[648]. In dieser Predigt erwähnt er vorangehende Feste und betont den besonderen Platz, den das Weihnachtsfest im Jahreskreis einnimmt[649]. Es ist ein besonderes Fest, ein nicht mit den anderen Festen vergleichbares Fest[650].

Aus der Tatsache, daß in dieser Predigt des Gregor von Nyssa die Teilnahme des Valens am Gottesdienst des Basilios am Epiphaniastag des Jahres 372 oder 373 nicht erwähnt wird, leitet Bainton ab, daß deswegen auch die Homöer bzw. Homöousianer Epiphanias bereits zu dieser Zeit gefeiert haben müssen und daß man daraus schließen müsse, Epiphanias sei bereits vor dem Konzil von Nicaea gefeiert worden[651]. Allerdings stellt sich bei dieser Argumentation die Frage,

---

[645] Siehe auch nur USENER, Weihnachtsfest, 255: „Die ebenso gewiss in einer kirche Kapadokiens gesprochene wie von Gregorios, dem bruder nicht verfasste lobrede auf Basileios hebt an mit einer betrachtung der ordnung, in welcher die feste der vorangegangenen Tage und des gegenwärtigen einander folgen."

[646] So z.B. LEMARIÉ, Manifestation, 32.

[647] Für die zeitliche Einordnung vgl. MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 213, Anm. 6; siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 17: „Le panégyrique de saint Basile prononcé par son frère de Nysse, probablement le premier janvier 381."

[648] Vgl. hierzu HOLL, Amphilochius, 197, Anm. 1: „Die Echtheit der Rede in laudem fratris Basilii (M. 46,787 ff.) ist von Usener (das Weihnachtsfest S. 248 A. 22) mit Unrecht bestritten worden… Dass aber gerade Gregor von Nyssa und niemand anders der Lobredner ist, machen die überall in der Laudatio begegnenden Berührungen mit eigentümlichen Gedanken Gregor's unzweifelhaft." Vgl. auch HOLL, Amphilochius, 108, Anm. 1; er argumentiert überzeugend, daß es die Hochschätzung vor dem Bruder ist, die Gregor dazu zwingt, ihn nicht als ἀδελφός, sondern vielmehr als πατήρ zu betrachten; der Prediger kennt den, über den er spricht, sehr gut; siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 17: „L'authenticité de l'œuvre, contestée par Usener, a été défendue par H. Delehaye et plus récemment par la révérende Sœur J.A. Stein." Siehe zu dieser Predigt auch P. NAUTIN, L'éloge funèbre de Basile par Grégoire de Nazianze. Remarques sur le texte et l'interprétation, VigChr 48, 1994, 332–340.

[649] Siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 17: „Le panégyrique de saint Basile prononcé par son frère de Nysse… rappelle le cycle des fêtes liturgiques et la place spéciale qui revient à la solennité de la ‚théophanie du Fils unique de Dieu'."

[650] Vgl. Gr. Nyss. *laud. Bas.* (GNO X/1, 109, 10–14, Lendle): συμβαίνει τοίνυν τῇ ἀποστολικῇ ταύτῃ ἀκολουθίᾳ ἡ τάξις τῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ πανηγύρεων. ἀλλὰ τὴν πρώτην οὐ συναριθμῶ ταῖς ἄλλαις. ἡ γὰρ ἐπὶ τῇ θεοφανείᾳ τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ χάρις, ἡ διὰ τῆς ἐκ Παρθένου γεννήσεως ἀναδειχθεῖσα τῷ κόσμῳ, οὐχ ἁπλῶς ἐστιν ἁγία πανήγυρις, ἀλλ' ἁγία ἁγίων καὶ πανήγυρις πανηγύρεων. „Es kommt nun überein die Ordnung der jährlichen Feste mit der apostolischen Nachfolge. Aber das erste zähle ich nicht zu den anderen. Die Gnade aufgrund der Erscheinung des eingeborenen Gottes, die der ganzen Welt gezeigt wurde durch die Geburt aus der Jungfrau, ist nicht einfach eine heilige Feier, sondern es ist die Heilige der Heiligen und die Feier der Feiern."

[651] Vgl. BAINTON, Chronology, 97, Anm. 107: „The Catholic Gregory of Nazianz makes nothing of the attendance in 372 A.D. of the Arian emperor Valens, at the celebration of the festival by the Catholic Basil of Caesarea. If the Feast were not common to the rival camps this would have been a great concession and one of which Gregory could scarcely have failed to take advantage. The festival must, therefore, antedate the Council of Nicaea (325 A.D.)."

warum Gregor von Nazianz die Teilnahme des Valens an diesem Gottesdienst in seiner Predigt erwähnt. Aus diesem Grund darf das von Bainton vorgetragene Argument mit Recht als nicht überzeugendes *argumentum e silentio* abgelehnt werden.

b. Weitere Predigten des Gregor von Nyssa

Insgesamt kann aus den verschiedenen Predigten des Gregor von Nyssa folgende Reihe von Festen erschlossen werden: 25.12. Weihnachten, 26.12. Stephanus, 27.12. Petrus, Jakobus und Johannes, 28.12. Paulus[652]. Terminologisch besteht eine große Nähe zu Gregor von Nazianz, auch Gregor von Nyssa bezeichnet das Weihnachtsfest als θεοφάνεια[653], während er für Epiphanias die Bezeichnung τὰ φῶτα[654] wählt. Auch die Festinhalte entsprechen denen, die sich bei Gregor von Nazianz finden: Feier der Geburt am 25.12, Taufe Christi am 6.1.[655] Die Epiphaniepredigt des Gregor von Nyssa wurde wahrscheinlich am 6.1.383 gehalten[656]. Gegen Mossay wird man festhalten müssen, daß das im 4. Brief des Gregor von Nyssa erwähnte Fest der Theophanie mit dem 25.12. identisch ist – immerhin

[652] Vgl. USENER, Weihnachtsfest, 255–257; siehe auch LIETZMANN, Petrus und Paulus, 127; unter Berufung auf die 2. Predigt zu Ehren des Stephanus, die wahrscheinlich am 27.12.386 gehalten worden ist; siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 18; KELLNER, Heortologie, 119, sowie MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 213, Anm. 6.

[653] Vgl. auch BOTTE, Origines, 29: „Dans l'oraison funèbre de S. Basile (†379) il met la fête de la Théophanie au-dessus de toutes les fêtes et il en fait la solennité des solennités; mais la Théophanie, c'est pour lui comme pour Grégoire de Nazianze, la fête de Noël."

[654] So der Titel der Epiphaniepredigt; vgl. auch BOTTE, Origines, 29: „De S. Grégoire de Nysse nous ne possédons qu'un sermon pour l'Épiphanie, qu'il apelle fête des Lumières." MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 27: „Parlant en Cappadoce le jour de l'Épiphanie, Grégoire de Nysse ne désigne pas la fête autrement que par les périphrases; l'habitude d'éviter le terme propre et commun est conforme au style de l'évêque de Nysse."

[655] Vgl. auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 10; sowie MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 218. Siehe hierzu auch Gr. Nyss. *in diem lum*. (GNO 9/1,223,12–16, Gebhardt): Ἐγεννήθη τοίνυν Χριστὸς πρὸ ὀλίγων ἡμερῶν ὁ πρὸ πάσης οὐσίας αἰσθητῆς τε καὶ νοηθῆς γεννηθείς, βαπτίζεται σήμερον παρὰ Ἰωάννου, ἵνα τὸν ἐρρυπωμένον ἀποκαθάρῃ, πνεῦμα δὲ ἄνωθεν ἀγάγῃ καὶ ἄνθρωπον εἰς οὐρανοὺς ἀνυψώσῃ, ἵνα ὁ πεσὼν διεγερθῇ καὶ ὁ ῥίψας καταισχυνθῇ. „Geboren wurde Christus vor wenigen Tagen, der vor jedem wahrnehmbaren und geistigen Wesen gezeugt worden war, heute wird er von Johannes getauft, damit er den Schmutzigen reinige, den Geist von oben hinunterführe und den Menschen in den Himmel erhöhe, damit der Gefallene aufgerichtet werde und der, der zerrissen hat, zuschanden werde."

[656] Usener schließt dies aus der Tatsache, daß ein heidnisches Fest auf den vorangegangenen Sonntag gefallen war. Dies können nur die Kalenden des Januar gewesen sein, und nur in den Jahren 372, 383 und 394 fielen diese auf einen Sonntag; vgl. USENER, Weihnachtsfest, 253–254. DANIÉLOU, Chronologie, 362 u. 365–366, datiert diese Predigt auf den 6. Januar 383, die Weihnachtspredigt auf den 25. Dezember 386; dagegen jedoch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 50, Anm. 26: „Puisque ces festivités duraient plusieurs jours, il paraît impossible de dater une homélie de Grégoire de Nysse soit de 383 soit de 386, simplement parce qu'il y est dit qu'un dimanche ou un samedi coïncidait avec les fêtes profanes des début de janvier." Siehe auch STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 603.

wird in diesem Zusammenhang auch die Wintersonnenwende erwähnt[657]. Gleiches gilt übrigens für die Weihnachtspredigt[658] des Gregor von Nyssa[659], die allerdings keinerlei Anspielungen auf heidnische Feiern an diesem Tag enthält, auch wenn der Begriff der „Sonne der Gerechtigkeit" Verwendung findet[660]. Die Verwendung dieser Symbolik ist eindeutig von der bekannten Stelle aus dem Propheten Maleachi geprägt[661]. Von hier hat dieses Bild dann auch Eingang in die zweite Predigt auf den Märtyrer Stephanus gefunden[662]. Gleichzeitig hebt auch dieser Prediger die liturgische Einheit in besonderer Weise hervor[663]. Daß es bei dieser Formulierung sehr wohl um die glaubensmäßige Einheit geht, zeigt auch der 5. Brief dieses kappadokischen Predigers[664]. Aus dieser Tatsache scheint

---

[657] Dagegen jedoch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 35: „La lettre IV de Grégoire de Nysse mentionne d'ailleurs l'habitude d'échanger des lettres et des cadeaux à l'occasion des deux grandes fêtes religieuses, qui sont celles de la résurrection et celle de la théophanie, cette dernière était célébrée le même jour que le solstice d'hiver qu'on plaçait traditionnellement le 6 janvier, en plus d'une contrée de l'orient." Siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 213. Vgl. Gr. Nyss. *ep*. 4,1 (GNO 8/2,25,20–26,1, Pasquali): Ὅτε πλεονάζειν ἄρχεται τὸ ἡμερήσιον μέτρον κατὰ τὴν χειμέριον ὥραν τοῦ ἡλίου πρὸς τὸν ἄνω δρόμον ἀναποδίζοντος, τὴν τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς θεοφάνειαν τοῦ διὰ σαρκὸς ἐπιλάμψαντος τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ ἑορτάζομεν. „Wenn das zum Tag gehörige Maß anfängt zu steigen, während die Sonne um die winterliche Stunde zu dem Lauf nach oben zurückkehrt, feiern wir die Theophanie des wahren Lichts, das durch das Fleisch über dem menschlichen Leben aufleuchtet." Man braucht nur auf Epiphanius zu verweisen, um zu zeigen, daß auch für den Osten der 25.12. zu dieser Zeit der Tag der Wintersonnenwende war. Die von Mossay als Beleg angeführten Überlegungen von PRÜMM, Geburtsfeier, 208–209, sind nicht zielführend; vgl. allerdings NORDEN, Geburt, 45.

[658] Ihre Echtheit hatte USENER, Weihnachtsfest, 254–255 bestritten.

[659] Gr. Nyss. *nativ.* (GNO X/2, 238,12–16): καὶ πάλιν αὐτὴν ἀναλάβωμεν, ὅτι αὕτη ἡ ἡμέρα, ἣν ἐποίησεν ὁ κύριος, ἀγαλλιασώμεθα καὶ εὐφρανθῶμεν ἐν αὐτῇ, – ἐν ᾗ μειοῦσθαι τὸ σκότος ἄρχεται καὶ τὰ τῆς νυκτὸς μέτρα τῷ πλεονάζοντι τῆς ἀκτῖνος συνωθεῖται πρὸς ἔκλειψιν. „Und wiederum wollen wir ihn aufnehmen, denn dieser ist der Tag, den der Herr gemacht hat, wir wollen jubeln und uns freuen an ihm, an dem der Schatten beginnt, weniger zu werden, und das Maß der Nacht zusammenstößt mit dem stärker werdenden ⟨Maß⟩ des Strahls zum Verblassen."

[660] Gr. Nyss. *nativ.* (GNO X/2, 242,9–11): τότε ἐπέφανε ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις. „Damals erschien die Sonne der Gerechtigkeit denen, die in Dunkelheit und im Schatten des Todes sitzen." Auf die Verwendung dieses Begriffs in dieser Predigt weist auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 227, hin.

[661] Mal 3,20 (= 4,2).

[662] Gr. Nyss. *Steph*. 2 (GNO X/1,97,7–9, Lendle): μετὰ Χριστὸν οἱ Χριστοφόροι· μετὰ τὸν ἥλιον τῆς δικαιοσύνης οἱ φωστῆρες τῆς οἰκουμένης. „Nach Christus die Christusträger und nach der Sonne der Gerechtigkeit die Leuchter der ganzen Welt." Die Predigt wurde wahrscheinlich am 27. Dezember 386 gehalten; vgl. LIETZMANN, Petrus und Paulus, 127, Anm. 3; siehe auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (LO), 213, Anm. 6.

[663] Gr. Nyss. *nativ.* (GNO X/2, 265,1–3): νῦν ὁμόφωνος κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ὁ ἦχος τῶν ἑορταζόντων ἀκούεται. „Jetzt wird einstimmig in der ganzen Welt der Lärm der Feiernden gehört." Der Gedanke des einstimmigen Lobes findet sich nochmals am Ende der Predigt; vgl. Gr. Nyss. *nativ.* (GNO X/2, 269,9): ὁμόφωνον πάντων τὴν δοξολογίαν ἀναπεμπόντων. „Während alle den einstimmigen Lobpreis emporsteigen lassen."

[664] Gr. Nyss. *ep*. 5,7 (GNO 8/2,31,14–18, Pasquali): ταύτην οὖν ἔχοντες τὴν πληροφορίαν βαπτιζόμεθα μὲν ὡς προσετάχθημεν, πιστεύομεν δὲ ὡς βαπτιζόμεθα, δοξάζομεν δὲ ὡς πιστεύομεν, ὥστε ὁμοφώνως τὸ βάπτισμα καὶ τὴν πίστιν καὶ τὴν δόξαν εἰς πατέρα εἶναι

man schließen zu müssen, daß es die Stärkung der Position des Gregor durch den Tod des Valens war, die es ihm ermöglichte, das Weihnachtsfest in Nyssa einzuführen[665]. Allerdings, und auch dies scheint man hervorheben zu müssen, ist nicht sicher, ob Gregor von Nyssa das Weihnachtsfest noch vor dem Konzil von Konstantinopel eingeführt hatte[666].

3.3.5 Die θεοφάνεια*-Predigt des Basilios des Großen und andere Quellen aus der Region*

Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen ist die Predigt des Basilios des Großen zu deuten, die er über das Fest θεοφάνεια gehalten hat. Man kann mit Botte argumentieren, daß diese Predigt an einem Weihnachtsfest gehalten worden sei. Schließlich finde sich eben diese Terminologie auch bei den beiden anderen Kappadokiern[667]. Asterius, der Ende des 4./Anfang des 5. Jahrhunderts als Nachfolger des Eulalios Bischof von Amaseia war, einer nördlich von Kappadokien in der römischen Provinz Pontus gelegenen Diözese[668], verwendet ebenfalls diesen Begriff zur Bezeichnung des Weihnachtsfestes und τὰ φῶτα zur Bezeichnung von Epiphanias. In der vierten Predigt bezeichnet Asterius von Amaseia das Weihnachtsfest als die Feier des Tages, an dem Christus geboren wurde – er spricht von der θεοφάνια ἐν σαρκί –, während man an Epiphanias der Taufe gedenkt[669]. Gerade die Tatsache, daß Asterius ausdrücklich hervorhebt,

---

καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον. „Indem wir nun diese Fülle haben, werden wir getauft, wie wir belehrt wurden, wir glauben, wie wir getauft wurden, wir verherrlichen, wie wir glauben, damit einstimmig Taufe und Glaube und Ehre dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist sei.“

[665] Usener sieht diese historische Entwicklung etwas anders, wenn er bemerkt (vgl. Usener, Weihnachtsfest, 252–253): „In der zeit wo Gregorios als bischof von Nyssa predigte, d. h. nach seiner wiedereinsetzung im herbst 378, wurde dort, also überhaupt in Kappadokien, bereits weihnachten begangen.“

[666] So wird diese Predigt von Mossay, Noël et l’Épiphanie (LO), 213, Anm. 6, auf den 26. Dezember 386 datiert. Sie wurde in diesem Fall einige Jahre später als die erste sicher bezeugte Feier des Weihnachtsfestes im Osten des römischen Reiches gehalten.

[667] Botte, Origines, 29: „Dans un sermon dont l’authenticité a été contestée à tort, S. Basile emploie la même terminologie: la Théophanie c’est pour lui la Nativité. Usener a cru qu’il s’agissait encore de la fête du 6 janvier, à cause précisément de ce titre. C’est une erreur. Cette terminologie n’est pas exceptionnelle… C’est celle des deux Grégoire.“ Usener, Weihnachtsfest, 251, Anm. 11, übersieht den Beleg bei Gregor von Nyssa, *ep.* 4 (vgl. oben), wenn er bezüglich des Begriffs θεοφάνεια bemerkt: „Von weihnachten gebrauchen das wort, so viel mir bekannt, nur Gregor von Nazianz… und Asterios von Amaseia.“

[668] Vgl. W. Speyer, Art. Asterius von Amasea, LACL ^{3}2002, 66–67.

[669] Vgl. Ast. Am. *hom.* 4,3,3 (Asterius, 40,16–19, Datema): Γενέθλιον ἑορτάζομεν, ἐπειδὴ τὰ ἐν σαρκὶ θεοφάνια κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἔδειξεν ἡμῖν ὁ Θεός. Φῶτα πανήγυριν ἄγομεν, ἐπειδὴ τῇ τῶν ἁμαρτημάτων ἀφέσει οἷον ἐκ σκοτεινοῦ τινος δεσμωτηρίου τοῦ προτέρου βίου πρὸς τὸν φωτεινὸν καὶ ἀνεύθυνον ἀναγόμεθα. „Den Geburtstag feiern wir, weil Gott uns in dieser Zeit die Theophanie im Fleische gezeigt hat. Die Lichter feiern wir als Fest, weil wir hinaufgeführt werden durch die Vergebung der Sünden aus einem dunklen Gefängnis des früheren Lebens in ein lichterfülltes und von Schuld befreites.“ Vgl. auch Botte, Origines, 29, Usener, Weihnachtsfest, 251, Anm. 11, Mossay, Noël et l’Épiphanie (LO), 213,

daß das Weihnachtsfest bereits eingebürgert war, wirft die Frage auf, wie lange es schon in dieser Provinz gefeiert wurde[670]. Auch Proklos von Kyzikus – er wird auch Proklos von Konstantinopel genannt, da er von 434 bis 446 Patriarch dieser Stadt war[671] – verwendet in einer Predigt auf Epiphanias den Terminus τὰ θεοφάνεια, um damit das Fest des 6. Januar zu bezeichnen[672]. Terminologisch unsicher ist die Situation bei Amphilochios von Ikonium[673]. Eine Predigt auf Christi Geburt ist erhalten, von der gemeinhin angenommen wird, daß sie für einen 25. Dezember verfaßt worden war[674]. Allerdings ist zu bemerken, daß die Argumentation vom Inhalt der Predigt aus problematisch ist[675]. Die Tatsache, daß für Amphilochios die Magier einen besonderen Festgedanken bilden, ist in sich nicht entscheidend, werden diese doch mit Einführung des 25. Dezember im Osten Teil des Weihnachtsfestes[676]. Daß auch eine Hypapantepredigt aus der Feder dieses Kirchenvaters erhalten ist[677], ist erwähnenswert[678]. Auch bei der Pilgerin Egeria begegnet dieses Fest[679], allerdings ist man gezwungen, falls

Bludau, Pilgerreise, 78, Strittmatter, Christmas and Epiphany, 604, sowie Mohrmann, Epiphania, 257.

[670] Vgl. hierzu Usener, Weihnachtsfest, 259.

[671] Vgl. hierzu auch B. R. Suchla, Art. Proclus von Konstantinopel, LACL [3]2002, 591–592.

[672] Vgl. Procl. CP, *hom. 7,1* (*in s. Theoph)* (PG 65,757–764); siehe hierzu auch Mohrmann, Epiphania, 257: „Au v[e] siècle par exemple Proclus dans son Or. in S. Theoph., P. G. 65, Or. 7,1 appellera encore la fête du 6 janvier θεοφάνια et cette appellation … continuera à survivre dans certaines contrées de l'Occident, en latin jusque bien avant dans le moyen âge, et également dans les dialectes romans." Siehe auch Mossay, Noël et l'Épiphanie (TEL), 23, sowie Leclercq, Art. Nativité, 926: „Nous avons une homélie de saint Proclus … qui applique d'une manière très explicite le nom de Théophanies à la fête du 6 janvier, tout en la distinguant de la fête du 25 décembre." Epiphanias war dabei für Proklos mit einer Wasserweihe verbunden; vgl. Botte, Origines, 30.

[673] Dieser wurde von Basilius im Jahr 373 zum Bischof von Ikonium, der Hauptstadt der neuen Provinz Lykaonien, bestimmt; er nahm 381 am Konzil von Konstantinopel teil und starb zwischen 398 und 404; vgl. G. Röwekamp, Art. Amphilochios von Ikonium, LACL [3]2002, 29–30; Lemarié, Manifestation, 32 Anm. 1, setzt den Tod des Bischofs nach 394 an; Quasten, Patrology 3, 296–297, betont, daß die letzte Erwähnung aus dem Jahr 394 stammt, daß das genaue Jahr seines Todes jedoch unbekannt bleibt.

[674] Vgl. Botte, Origines, 29, Usener, Weihnachtsfest, 258–259; siehe auch Mossay, Noël et l'Épiphanie (LO), 213, Anm. 6, sowie Mossay, Noël et l'Épiphanie (TEL), 16.

[675] Holl, Amphilochios, 104–105: „Aus der or 1 in natalitia Christi ist zu ersehen, dass Amphilochius bereits das Weihnachtsfest des 25. Dezember kannte. Die Rede enthält freilich keine Stelle, in der das mit dürren Worten gesagt wäre. Aber schon Usener, der sie mit in Betracht zog (Weihnachtsfest S. 251), hat mit Recht geurteilt, dass man sie ungezwungen nur auf eine Feier beziehen kann, die ausschliesslich Geburtsfeier ist."

[676] Holl, Amphilochios, 105: „Aber auch die andere Weihnachtspredigt des Amphilochius, aus der die Fragm. III[a–c] stammen, unterstützt diese Annahme: denn die erhaltenen Bruchstücke zeigen deutlich, dass die Geburt Christi und die Anbetung durch die Magier für Amphilochius einen besonderen Festgedanken bildeten."

[677] Amph. *hom.* 2 (*Oratio in occursum Domini)* (CChr.SG 3,36–73, Datema).

[678] Siehe auch Holl, Amphilochios, 61.

[679] Egeria, Peregrinatio 26 (Geyer, 77,19–29).

Oratio 1 des Amphilochios tatsächlich für den 25. Dezember verfaßt sein sollte, die Hypapantepredigt für ein Fest des 2. Februar zu reklamieren[680].

3.4 Zusammenfassung

Trotz dieses scheinbar überwältigenden Zeugnisses sei zur Vorsicht gemahnt. Immerhin ist die Gefahr eines Zirkelschlusses gegeben, der auf zwei nicht wirklich sicher scheinenden Prämissen ruht. Die eine Voraussetzung ist, daß die Verbindung von Taufe und Epiphanias tatsächlich sehr eng ist – dies scheint jedoch aufgrund der bisherigen Untersuchungsergebnisse eher zweifelhaft. Die zweite Voraussetzung ist, daß die vorliegende Terminologie tatsächlich eindeutig gebraucht ist: Auch dies ist mit gutem Grund anzuzweifeln. Es sei nur auf eine Stelle im Werk des byzantinischen Mönchs Jobius verwiesen, der im 6. Jh. wirkte[681]. Dieser bezeichnet sowohl Weihnachten als auch Epiphanias als θεοφανεία[682]. Auch das *plurale tantum* θεοφάνια wird in dieser Weise auf beide Feste angewendet. Es sei nur noch einmal auf die bereits zitierte Philogonios-Predigt des Johannes Chrysostomos verwiesen. Der Lektor Theodor berichtet im 6. Jahrhundert[683] von einer Wasserweihe an Theophanie[684] und Timotheos von Konstantinopel, der nur wenig später lebte[685], bezeichnet in seiner Häresiologie das Fest θεοφάνια auch als das Fest der Lichter (φῶτων)[686] – eine wohl mehr als aufschlußreiche Bezeichnung für dieses Fest.

Auf diesem Hintergrund – die Richtigkeit der Zuschreibung dieser Predigt einmal vorausgesetzt – muß selbstverständlich die Frage gestellt werden, ob Basilius tatsächlich das Weihnachtsfest meint, wenn er von einem Fest der

680 Dies tut HOLL, Amphilochios, 105.

681 Über seine Person ist nichts bekannt, außer daß er im 6. Jahrhundert lebte; sein Werk *De verbo incarnato* wird in Exzerpten durch Photios überliefert; Windau äußert die Vermutung, daß der chalzedonisch gesinnte Mönch um 530 gewirkt haben könnte; vgl. B. WINDAU, Art. Jobius, Mönch, LACL ^{3}2002, 372.

682 Vgl. Job.Mon. *inc. 2* (PG 86,3316C): Χριστῷ τὸν σωματικὸν ἑορτάζομεν τόκον θεοφανείας ἐντρυφῶντες ἡμέραν. „Christus feiern wir die fleischliche Geburt, indem wir am Theophanientag jubilieren.“ Job.Mon. *inc. 2* (PG 86,3316C): τοῦ φωτίσματος ἡμέραν θεοφανείας προσηγορίᾳ τιμῶντες. „Wir ehren den Tag der Erleuchtung (d. i. der Taufe) durch den Namen Theophaneia.“

683 Theodor war in der ersten Hälfte des 6. Jh. Vorleser (ἀναγνώστης) an der Hagia Sophia in Konstantinopel; zu Person und Werk vgl. U. HAMM, Art. Theodor, Lector, LACL ^{3}2002, 677–678.

684 Thdr.Lect. *h.e.* 2,48 (PG 86,209a): τὴν ἐπὶ τῶν ὑδάτων ἐν τοῖς θεοφανίοις ἐπίκλησιν ἐν τῇ ἑσπέρᾳ γίνεσθαι.

685 Dieser wirkte ebenfalls an der Hagia Sophia und verfaßte sein häresiologisches Werk um 600; vgl. C. SCHMIDT, Art. Timotheus von Konstantinopel, LACL ^{3}2002, 696.

686 Tim.CP. *haer*. (PG 86,56C–57A): βαπτίσματα οὐ ποιοῦσι [sc. Acephali] κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα· ἀλλ᾽ ἐν τῇ ἑορτῃ τῶν ἁγίων θεοφανίων, ἤγουν φώτων, ἀγώονται ὕδατα, καὶ ταῦτα φυλάττοντες, ἐν αὐτοῖς βαπτίζουσιν.

Geburt Jesu spricht, das er als θεοφάνια bezeichnet[687]. Immerhin darf es als mindestens ebenso wahrscheinlich angesehen werden, daß er diese Predigt an Epiphanias gehalten hat[688]. Und falls diese Predigt an einem Weihnachtsfest gehalten worden sein sollte, kann sie schwerlich vor 375 gehalten worden sein – immerhin besitzt Epiphanius in seinem *Panarion* keine Kenntnis einer Feier der Geburt Christi am 25. Dezember, sondern berichtet vielmehr, daß man den 6. Januar für den Geburtstag Jesu gehalten habe. Auch bezeichnet Epiphanius die leibliche Geburt Christi als θεοφάνια[689], so daß dieser Begriff nicht als eindeutige Bezeichnung des Weihnachtsfestes betrachtet werden kann. Deswegen kann man Usener nur zustimmen, der vermutet, daß zur Zeit des Basilius in Caesarea noch am 6. Januar der Geburt Jesu gedacht wurde[690]. Diese Sicht der historischen Einordnung der Predigt steht im Widerspruch zu dem historischen Ablauf, den Holl aufgrund seiner Analysen vorschlägt, wobei er wiederum auf Lagarde verweist: Er sieht diese Predigt zwar als genuine Predigt des großen Kappadokiers, glaubt jedoch daß sie am 25.12. gehalten worden sei[691]. Er deutet diese Predigt dahingehend, daß in Kappadokien durch Basilios das Weihnachtsfest eingeführt wurde[692].

Auffällig ist jedenfalls, daß die terminologische Neuerung der beiden Gregor, θεοφάνεια für das Weihnachtsfest zu verwenden, keine Nachahmer fand. Holl nimmt an, daß sie diese Terminologie überhaupt nur aus Freundschaft für Basilios

---

[687] Bas. *Chr.generat*. (PG 31,1473A): ὄνομα θώμεθα τῇ ἑορτῇ ἡμῶν Θεοφάνια· ἑορτάσωμεν τὰ σωτήρια τοῦ κόσμου, τὴν γενέθλιον ἡμέραν τῆς ἀνθρωπότητος. „Als Namen wollen wir unserem Fest Theophania geben: Wir werden feiern die Erlösung der Welt, den Geburtstag der Menschheit."

[688] Siehe für diese Bezeichnung des Epiphaniasfestes im syrischen Raum auch Beck, Ephraem (Übersetzung), V.

[689] Epiph. *haer.* 51,6,3 (GCS II,254,29, Holl/Dummer) findet sich die Formulierung von der ἔνσαρκος Χριστοῦ θεοφάνεια; vgl. auch die Wendung in Epiph. *haer*. 51,29,4 (GCS II,300,14–16, Holl/Dummer): ἕως ἑνδεκάτης Τυβὶ καὶ πρὸ ὀκτὼ εἰδῶν Ἰανουαρίων, ὅτε ἀληθῶς τὰ θεοφάνεια ἐγένετο καὶ ἐγεννήθη.

[690] Allerdings sollte man dahingehend präzisieren, daß die Geburt Jesu mit großer Wahrscheinlichkeit den alleinigen Festinhalt dargestellt hat; vgl. Usener, Weihnachtsfest, 249: „Für die zeit, während welcher Basileios den bischöflichen stuhl der hauptstadt Kaisareia inne hatte (371–379), dürfen wir es als sicher betrachten, dass dort der epiphanientag noch in alter weise begangen wurde d. h. die geburtsfeier in sich schloss." Holl, Amphilochios, 108, stimmt Usener nicht zu und bemerkt zu dessen Ausführungen: „Aber Usener hat diese Konstruktion nicht durchführen können, ohne wichtigen Quellenstellen Gewalt anzutun. Das gilt sofort von der Kardinalstelle in unserer Frage, die sich in einer von Usener selbst mit Recht als echt verteidigten Predigt des Basilius findet."

[691] Siehe auch Lemarié, Manifestation, 31–32: „Son authenticité a été reconnue par K. Holl et n'a pas été remise en question. Or Basile est mort le 1er janvier 379. L'homélie est donc antérieure à cette date et a été prononcée entre 370 et 371. Elle est en fait le témoin le plus ancien de la solennité du 25 décembre en Orient."

[692] Holl, Amphilochios, 108, bemerkt unter Verweis auf Lagarde: „Und doch entspricht Lagarde's Auffassung: ‚Dem neuen Feiertag gab Basilius einen Namen, der den 25. Dezember als Zwillingsbruder des 6. Januar kennzeichnen sollte', allein dem natürlichen Wortsinn und Pathos der Stelle."

verwendeten[693]. Dagegen wird man einwenden müssen, daß nicht klar ist, welches Fest Basilios überhaupt bezeichnen will. Rein terminologisch wie auch vom Festinhalt her kann es sich bei dem Tag, für den die Predigt auf Christi Geburt verfaßt worden ist, sowohl um den 6. Januar wie auch um den 25. Dezember handeln[694]. Dies wird auch deutlich an *hom*. XII, die als authentische Predigt des Basilius gesehen wird. Die Aufforderung, sich taufen zu lassen, kann nicht in direkten Bezug zu einem Fest der Taufe Jesu am 6. Januar gesetzt werden, nur Ostern gilt als Tauftermin[695]. Insofern sollte man erwägen, ob der Name Epiphanias für das östliche Geburtsfest – mit der Variante Theophanias – vielleicht durch den bereits dem Fest vorausgehenden Sprachgebrauch geprägt ist. Immerhin läßt sich zum Beispiel für den Kirchenhistoriker Euseb[696], der mit größter Wahrscheinlichkeit dieses Fest nicht gekannt hat, gleich mehrfach die Rede von der „Epiphanie im Fleisch" als Bezeichnung der Geburt Christi belegen, auch spricht er gleichzeitig von der Geburtsgrotte als Ort der „ersten Theophanie", so daß bereits bei ihm die terminologische Unschärfe zwischen Theophanie und Epiphanie zu finden ist, die auch die Texte der Kappadokier prägt[697].

Deswegen stellt sich bei nüchterner Betrachtung dieses Sprachgebrauchs selbstverständlich die Frage, warum eben diese Begrifflichkeit zur Umschreibung der Geburt Christi verwendet wird. Wird mit der Verwendung des Begriffs ἐπιφάνεια der Kern des östlichen Geburtsfestes berührt, wird hierbei ein besonderes Verständnis der Inkarnation zum Ausdruck gebracht? Ermöglicht also die Entscheidung, für das Ereignis der Geburt Christi die Bezeichnung

[693] HOLL, Amphilochios, 108: „Ist es nun denkbar, dass die Freunde des Basilius den von diesem neugeschaffenen Ausdruck auf ein anderes Fest, als der Urheber wollte, übertrugen? Vollends wenn sie, wie Usener (unter dem Beifall Lagarde's) meint, nur aus Höflichkeit gegen Basilius an der sonst keinen Anklang findenden Bezeichnung festhielten."

[694] Vgl. MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 23: „Il n'est pas clair que Basile désigne par ‚Théophanies' un autre jour que le 6 janvier."

[695] MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 14: „L'ensemble du sermon, solidement charpenté, exhorte les auditeurs à recevoir le baptême sans tarder; le jour de Pâques est particulièrement indiqué pour cela, c'est le seul jour mentionné. Nous ne pouvons donc pas compter cette œuvre au nombre des sources qui concernent la célébration du 6 janvier en Cappadoce du vivant de saint Basile."

[696] Dieser wurde um 264/65 geboren, war Schüler des Phamphilius, eines Schülers des Origenes; er wurde 314 zum Bischof von Cäsarea geweiht; sein Tod fällt wohl in die Zeit um 339/340; vgl. J. ULRICH, Art. Eusebius von Cäsarea, LACL ^{3}2002, 240–245; siehe auch T. D. BARNES, Art. Eusebius v. Caesarea, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 1007–1009.

[697] Vgl. Eus. *h.e.* 1,5,1 (GCS Eusebius II/1,10–11, Schwartz / Mommsen): ἀπὸ τῆς ἐνσάρκου τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐπιφανείας; Eus. *d. e.* 5,14,4 (GCS Eusebius VI,238,11, Heikel): ἔνσαρκον ἐπιφάνειαν αὐτοῦ). In der *Vita Constantini* spricht Euseb von der Geburtsgrotte (Eus *v.C.* 3,41,1,3; GCS Eusebius I,5–7, Heikel) als τῷ μὲν τῆς πρώτης τοῦ σωτῆρος θεοφανείας ἄντρῳ, ἔνθα δὴ καὶ τὰ τῆς ἐνσάρκου γενέσεως ὑπέστη; in der Lobrede auf Konstantin wiederholt er diese Bezeichnung der Geburtsgrotte (Eus. *l.C.* 9,17; GCS Eusebius I,21–22, Heikel). Siehe hierzu auch MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 27: „Au IVe siècle, Eusèbe de Césarée nomme l'Incarnation du Christ, la ‚théophanie du Seigneur' ou son ‚épiphanie dans la chair'."

Epiphanias zu verwenden, daß ein dogmatischer Zusammenhang in besonderer Weise betont wird, der durch die Bezeichnung „Geburtsfest" nicht zur Geltung gekommen wäre? Bezüglich der Vielfalt der Festinhalte war bereits im Zusammenhang der Ausführungen über Epiphanius gezeigt worden, daß dieser aus chronologischen Gründen den Besuch der Magier und die Geburt Christi auf den gleichen Termin fallen läßt, schließlich seien die Weisen aus dem Morgenland am zweiten Geburtstag des Heilandes nach Bethlehem gekommen. Dagegen verweist Daniélou auf die messianische Theologie, die hinter diesem Fest stehe, um die Koinzidenz der beiden Themen zu erklären[698]. Eine Möglichkeit scheint, daß der Begriff in der Auseinandersetzung mit homöischen Vorstellungen zur Inkarnation entstand, die wohl tatsächlich besser durch diesen Begriff als durch die Bezeichnung „Geburtsfest" bekämpft werden konnten.

Auf dem Hintergrund der hier beschriebenen begrifflichen Unschärfen und damit angesichts der Problematik, daß eine Bezeichnung zu verschiedenen Zeiten unterschiedliche Feste bezeichnen kann, ist man gezwungen, bei einer Identifikation der Predigt des Basilios als Weihnachtspredigt zumindest zur Vorsicht zu raten. Aufgrund der dargelegten terminologischen Unschärfe und der inhaltlichen Kongruenz der beiden Feste Epiphanias (vor Einführung des Weihnachtsfestes) und Weihnachten im Osten des römischen Reiches ist eine zweifelsfreie Identifikation einer an Theophanias gehaltenen Predigt als Weihnachtspredigt unmöglich. Darüber hinaus wird man die liturgische Vorreiterrolle betonen müssen, die Cäsarea unter Basilios für den ganzen kleinasiatischen Raum entfaltete[699]. Die Visitation Armeniens durch Basilios war bereits erwähnt worden, und so muß man fragen, ob nicht – die angebliche Neuerung des Basilios vorausgesetzt – dieser das Weihnachtsfest im gesamten kleinasiatischen Raum innerhalb der kirchlichen Provinzen durchgesetzt hätte, die seinem Einfluß unterlagen. Insofern spricht gerade auch die späte und kurze Einführung des Weihnachtsfestes in Armenien unter Johannes Mandakuni im fünften Jahrhundert gegen die Hypothese, daß es sich bei der besagten Predigt des Basilios um eine Weihnachtspredigt gehandelt haben könnte. Hierauf weist auch der Umstand, daß offensichtlich noch in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts Weihnachten in Armenien und dem Heiligen Land noch nicht als Fest etabliert war. In Galatien scheint man Weihnachten in dieser Zeit als sehr neues Fest empfunden zu haben. So zumindest scheint man die Predigten des nach 446 verstorbenen Bischofs Theodotus von Ankyra[700] deuten zu müssen: Theodotus

---

[698] Vgl. DANIÉLOU, Origines, 80: „Nous sommes là au cœur de l'idéologie de la fête de l'Épiphanie, comme célébrant la venue du roi messianique, dans la ligne du second Isaïe. Le rattachement de l'adoration des mages à la fête de l'Épiphanie apparaît dans la ligne de cette réalisation de l'attente messianique."

[699] BAUS / EWIG, Reichskirche, 200.

[700] Zu dieser Person vgl. auch P. BRUNS, Art. Theodotus von Ancyra, LACL ^{3}2002, 686–687.

scheint dem neuen Fest nur sehr zögerlich einen Namen geben zu wollen – wohl weil es mit dem älteren Festinhalt von Epiphanias in Konkurrenz steht[701].

3.5 Weihnachten – ein antiarianisches Fest?

Am Ende der Ausführungen über diese kirchliche Region muß noch einmal die Frage diskutiert werden, ob man Weihnachten nicht als antiarianisches Fest verstehen müsse[702], was die vergleichsweise langsame Verbreitung des Festes in der Provinz Asia erklären würde[703]. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieser Hypothese wären mehrere Folgerungen zwingend nötig: Trotz der kaiserlichen Gesetzgebung bezüglich der Arianer wehrt sich die meletianische Gemeinde von Antiochia bis ca. 386 dagegen, das Weihnachtsfest zu übernehmen[704]. Waren, so muß man im Falle der Richtigkeit dieser Hypothese fragen, Meletius und sein

[701] Vgl. Thdot. Anc. *hom.* 2 (PG 77,1369–1385); vgl. ferner Thdot. Anc. *hom*. 5 (OCP 26,223–250, Aubineau); siehe hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 79.

[702] Strittmatter, Christmas and Epiphany, 603, bemerkt bezüglich der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel durch Gregor von Nazianz: „It is highly probable that he himself introduced the feast in that city, and here we find ourselves over against the interesting fact, stressed by more than one recent investigator, that the propagation of this Roman feast was bound up in the East with the progress of the ‚Nicene Renascence,' of which the three Cappadocians… were outstanding promoters." Vgl. auch Roll, Origins, 27: „A doctrinal feast such as the Trinity is one type of idea-feast endemic to the Roman calendar whose driving force is already evident in the later fourth-century spread of the Christmas feast: a feast to celebrate, and by celebrating reinforce, an adherence to the Nicene doctrine concerning the incarnation of Christ in the face of persistent diversity of thought and theology concerning the true nature of Christ." Vgl. Roll, Debate, 5–6; siehe auch Merras, Epiphany, 144: „The decree of Nicea caused the need to bring fixed teaching to the liturgy among the faithful, and this strengthened the theme of Christ's Incarnation in the feast of Epiphany, first in Syria, and later more widely in the empire." Etwas abgeschwächter A. Heinz, Art. Weihnachten I. Geschichtlich. 2. Verbreitung, RGG Bd. 8, [4]2005, 1336–1337, hier 1336: „Dabei führte die innerkirchl. Kontroverse mit dem Arianismus… dazu, daß am Geburtsfest Christi die Göttlichkeit und Präexistenz des von der Jungfrau Maria geborenen Menschenkindes stark akzentuiert wurden." Siehe auch J. Lechner, Liturgik des römischen Ritus, [6]1953, 169: „Die rasche Verbreitung hängt wohl zusammen mit den arianischen Wirren, die auf orthodoxer Seite naturgemäß eine gesteigerte Verehrung des mit dem Vater gleichwesentlichen Gottessohnes hervorriefen."

[703] Holl, Amphilochios, 110: „Endlich wäre es auch wohl begreiflich, wenn Asia nachhinkte (Usener S. 241). Denn Asia war arianisch gesinnt." Siehe hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 85: „Daß die Feier des Festes der Geburt Christi vor allem auch im Dienste der orthodoxen Lehre und darum zur Bekämpfung des Arianismus seine Bedeutung erlangte, ist von Usener mit Recht hervorgehoben worden." Siehe auch Meyer, Weihnachtsfest, 47: „Man sieht, der Einzug des Festes in die griechische Kirche ist nicht mit einem Male erfolgt, sondern Schritt für Schritt, und bezeichnet überall einen Sieg der Gottgleichheit Christi über den Arianismus, der das römische Fest nie anerkannt hat."

[704] Dagegen jedoch Holl, Amphilochios, 109–110: „Niemand, der die Einzelgeschichte dieser Jahre kennt, wird sich darüber wundern, dass das Fest so schnell von Kappadozien nach Antiochia (in die meletianische Gemeinde!) überprang." Allerdings wird man in diesem Zusammenhang festhalten müssen, daß mit großer Wahrscheinlichkeit bereits in den 70ern des 4. Jahrhunderts in der Gemeinde des Paulinus das Weihnachtsfest gefeiert wurde, daß also im

Nachfolger Flavian heimliche Anhänger des Arius? War, so muß die weitere Frage lauten, das Heilige Land so sehr dem Arianismus verfallen, daß noch zur Zeit des Hieronymus aus alter Anhänglichkeit an diese Lehre das Weihnachtsfest dort nicht allgemein anerkannt war? Warum, so muß die weitere Frage lauten, bemüht sich dann Hieronymus, wie oben bereits gezeigt wurde, darauf hinzuweisen, daß keine dogmatischen Differenzen zwischen ihm, der in Bethlehem dem westlichen Ritus folgt und Weihnachten feiert, und der Jerusalemer Gemeinde bestehen, die noch Anfang des 5. Jahrhunderts die Feier der Geburt Christi am 6. Januar begeht? Warum, so lautet die wohl merkwürdigste Frage, kann der Armenier Ananias den Byzantinern vorwerfen, sie hätten mit Weihnachten ein arianisch geprägtes Fest übernommen? Wenn die Armenier das Weihnachtsfest aufgrund angeblich arianischer Wurzeln des Festes ablehnen, kann das Fest nicht in sich ein Fest der nizänischen Orthodoxie sein.

3.6 Kircheneinheit und liturgische Einheit

Allerdings wird im Zusammenhang dieser Frage einmal mehr deutlich, daß es bei der Verbreitung des Weihnachtsfestes um eine zentrale Problematik ging, die wohl nicht durch die Hypothese eines „antiarianischen Charakters“ dieses Festes geklärt werden kann, sondern daß vielmehr anhand dieses sich vergleichsweise schnell verbreitenden zentralen Herrenfestes Kircheneinheit als liturgische Einheit konstatiert wurde. Nicht der Charakter des Festes selbst war antiarianisch, sondern die Tatsache, daß man in Rom dieses Fest anstelle des weiter verbreiteten Festes Epiphanias zur Feier von Christi Geburt verwendete, machte es möglich, die Frage der liturgischen Einheit in einzelnen Gebieten der Alten Kirche für dogmatische Fragen und Auseinandersetzungen zu instrumentalisieren. Auch dies scheint eine sehr wichtige Akzentverschiebung zu sein. Auf dem Hintergrund dieser Problematik muß die Frage gestellt werden, was es bedeutet, daß unter arianischen Schriften, die den Goten zugerechnet werden müssen, mehrere Weihnachtspredigten erhalten sind. Dies scheint eher gegen einen „grundsätzlich antiarianischen“ Charakter des Weihnachtsfestes und – falls die Evidenz einer Verwendung des Festes im Rahmen der dogmatischen Auseinandersetzungen bzw. Klärungen unter Theodosios für ausreichend angesehen wird – für eine pragmatische Benützung des Festes durch den homoousianisch gesinnten Kaiser Theodosios und seine Anhänger zu sprechen[705]. Hier ein Zeichen der Ver-

---

Vergleich die meletianische Gemeinde dieses Fest mit einer Zeitverzögerung von rund zehn Jahren übernahm.

[705] Dieser Gedanke findet sich auch bei MERKT, Maximus, 181, unter Verweis auf Baumstark, Jungmann und Berger: „Alle drei Autoren übersehen jedoch, daß auch die Arianer Weihnachten feierten. Gerade das Bild vom Abstieg des Sohnes konnte ihrer subordinatianischen Christologie dienlich sein. Es ist also nicht das Weihnachtsfest als solches ein ‚Fest des nizänischen Dogmas‘, sondern die nizänischen Theologen haben es durch ihre Deutung als Fest

bundenheit mit der Reichsreligion zu setzen, könnte die Goten bewogen haben, das Fest zu übernehmen.

Gleichzeitig wird man – unter Voraussetzung, daß die doch eher nizänische und antihomöische theologische Orientierung des Athanasius als gegeben akzeptiert wird – wohl der Verwunderung darüber Ausdruck verleihen müssen, daß es nicht dieser Bischof war, der in Alexandria das Weihnachtsfest eingeführt hat[706], so dies Fest denn tatsächlich einen grundsätzlich antiarianischen Charakter gehabt hätte[707]. In eben diese Richtung weist auch ganz offensichtlich die Auseinandersetzung im 6. Jahrhundert in Jerusalem: Die Argumentation monophysitischer Gruppierungen war, daß die Geburt und die Taufe aus dogmatischen Gründen an einem Tag gefeiert werden müsse und daß man an eben dieser Trennung der beiden Festinhalte die Häresie der anderen festmachen könne[708]. Auch hier wird man von einer nachträglichen dogmatischen Instrumentalisierung eines liturgischen Unterschiedes ausgehen müssen. Eine andere Deutung dieser Situation scheint durch die Quellenlage nicht gedeckt. Insofern scheint die Feier der beiden Feste als solche die Übereinstimmung mit der Großkirche zum Ausdruck zu bringen, ohne daß es auf die genaue motivische Ausgestaltung der jeweiligen Feier angekommen wäre[709].

---

des christlichen *sol invictus*, der Sonne der Gerechtigkeit und des triumphierenden Herrschers dazu gemacht."

[706] Vgl. auch Roll, Origins, 198: „Oddly enough very little direct anti-Arian polemical material in the context of the Christmas feast has survived from the origination point of Arian thought, Alexandria; this would tend to suggest that the feast as implanted in Roman-influenced north Africa did not penetrate East during the mid- to late-fourth century as the Arian movement maintained its regional stronghold, or that its potential as one propaganda instrument among others was not yet recognized or exploited."

[707] Strittmatter, Christmas and Epiphany, 605, bemerkt angesichts dieser Problematik: „As at Constantinople some fifty-odd years before, the anti-Arian reaction stimulated the introduction of the feast in that city, so now at Alexandria this Western feast was finally accepted as a convenient means of stressing the dogmatic definitions of the Council of Ephesus from which Cyril had just returned victorious." An Athanasius und dem von Theodosios als „Fels der nizänischen Rechtgläubigkeit" bezeichneten Nachfolger dieses Bischofs wäre also, wenn man der Argumentation Strittmatters Glauben schenkt, das den nizänischen Glauben in besonderer Weise zum Ausdruck bringende Fest spurlos vorbeigegangen.

[708] Vgl. van Esbroeck, Justinien, 368: „La fête de Noël a été l'objet d'une âpre contestation doctrinale depuis la naissance du monophysisme. Il suffirait, pour s'en rendre compte, de lire la lettre de Grégoire Arzruni, louant Macaire II et Eustochios de leur résistance à l'hérésie. La raison doctrinale de cette opposition est assez évidente, si l'on considère que la Noël célèbre la naissance du Christ comme homme, alors que l'Épiphanie révèle la naissance divine: ‚celui-ci est mon Fils bien-aimé', engendré dans l'aujourd'hui de l'éternité. Séparer les deux naissances, c'est admettre deux natures après l'union, après l'Incarnation, c'est-à-dire, aux yeux des monophysites de cette époque, faire profession de nestorianisme." Siehe auch Talley, Origins, 139–140, unter Verweis auf den Hypapantebrief Justinians I.: „That letter also makes it clear that by then the Epiphany at Jerusalem celebrated both Christ's nativity and baptism, an arrangement jealously defended by Monophysite forces against the separate celebration of the bodily nativity on December 25."

[709] Eine andere Erklärung für die unterschiedlichen Festinhalte bietet Holl, Ursprung, 140:

3.7 Die liturgische Ordnung der Goten

Die Goten dürften in ihrer liturgischen Ordnung Ende des vierten / Anfang des fünften Jahrhunderts sehr stark vom Osten des römischen Reiches geprägt sein – dafür spricht bereits ihr Siedlungsraum zur Zeit Ulfilas östlich der lateinischen Sprachgrenze im Gebiet des heutigen Bulgarien. Deswegen scheint es sinnvoll, sie bei der Betrachtung der unterschiedlichen Regionen, in denen sich das Geburtsfest Jesu im ausgehenden vierten und im fünften Jahrhundert verbreitete, hier einzuordnen. Aufgrund der Tatsache, daß sie östlich der lateinischen Sprachgrenze angesiedelt waren, wird man annehmen müssen, daß ihnen zuerst das Epiphaniefest bekannt war, bevor sie Weihnachten feierten[710]. Hierfür spricht auch, daß der von Eusebius von Nikomedien zum Bischof geweihte Ulfilas, dessen Einfluß auf die Gotenmission nicht unterschätzt werden kann, in engem Kontakt mit Konstantinopel stand[711]. Vielleicht lernte er auf der Synode von Konstantinopel im Jahr 360 Epiphanias kennen. Die Goten dürfen als Gruppe wohl mit gutem Recht als arianisch bezeichnet werden. Selbst wenn die Echtheit der dem Gotenbischof Maximinus zugeschriebenen, im *Codex Veronensis* 51 enthaltenen Predigten mit Recht bestritten wird[712], so ist doch unbestritten, daß diese Predigten zumindest zu Teilen eindeutig homöischen Charakter haben und damit jedenfalls auf eine Entstehung in einer entsprechenden Gruppe schließen lassen. Unter diesen Predigten ist auch eine Weihnachtspredigt enthalten[713]. Diese läßt eindeutig darauf schließen, daß die Goten dieses Fest gefeiert haben[714], als weiterer wichtiger Schluß legt sich einmal mehr nahe, daß

„Denn es ist undenkbar, daß die von Rom mißbilligten Bestandteile des Festes so lang und so zäh aufrechterhalten worden wären, wenn sie nicht der ältesten Ueberlieferung angehört hätten."

[710] Allerdings kann man aus der Feier von Epiphanias durch die Goten nicht auf das Alter des Festes schließen, falls es sich aufgrund der Begeisterung von Pilgern verbreitet haben sollte; dagegen jedoch BLUDAU, Pilgerreise, 72: „Daß Epiphanie in der östlichen Kirche noch vor dem Konzil von Nicäa eingeführt sein muß, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit daraus, daß die Arianer das Fest anerkannten."

[711] Vgl. R. KANY, Art. Wulfila, LACL ³2002, 728–729.

[712] Vgl. R. KANY, Art. Maximinus, Gotenbischof, LACL ³2002, 495: „Die Zuschreibung der im *Cod. Veron. 51* enthaltenen anonymen, z. T. homoiischen Predigten und Traktate … an M(aximinus) ist stark zu bezweifeln." Siehe auch R. ÉTAIX, Sermons ariens inédits, RechAug 31, 1992, 143–179, hier 175: „… celui qui était alors tenu pour Maximin l'arien, en fait un anonyme transmis par la *Collectio ueronensis*."

[713] Siehe hierzu jedoch ROLL, Origins, 177, Anm. 20: „Perhaps we should exercise some caution in assuming blithely that they did not, since little Arian liturgical material has survived which would solidify the argument whether they did or did not celebrate Christmas."

[714] Vgl. K. GAMBER, Die Liturgie der Goten und der Armenier. Versuch einer Darstellung und Hinführung, SPLi Beiheft 21, Regensburg 1988, 31: „Eine Feier des Weihnachtsfestes ist für die frühe Zeit nicht wahrscheinlich, da dieses Fest im Orient erst an der Wende zum 5. Jahrhundert allmählich eingeführt wurde. Die oben genannten Sermones des zu Beginn des 5. Jahrhunderts lebenden Gotenbischofs Maximinus lassen auf bereits weitgehend ausgebaute Festtage schließen." KANY, Art. Maximinus, 495, hält es für möglich, daß dieser Bischof erst

die Einführung des Weihnachtsfestes nicht mit grundsätzlichen antiarianischen Überlegungen verbunden war – andernfalls ließe sich nicht erklären, warum homöische Predigten über das Weihnachtsfest existieren[715]. Vielmehr scheint sich einmal mehr die Frage nach dem Warum der Übernahme zu stellen. Und diese scheint in den Verträgen des Theodosios mit dieser ethnischen Gruppe im Jahr 382 eine mögliche Antwort zu finden: Die Goten wurden zu Foederaten des Kaisers[716]. Einmal mehr würde diese Antwort auf den Zusammenhang zwischen Politik und liturgischer Einheit verweisen.

Für die Richtigkeit der Hypothese, daß die gotische Weihnachts- und Epiphaniasliturgie von Konstantinopel beeinflußt war, sprechen auch die anonymen arianischen Predigten, die Étaix veröffentlicht[717] und Gryson mit Recht einem gotischen Autor zugeordnet hat[718] – hierfür spricht selbstverständlich auch die in den Predigten zu bemerkende Kenntnis des gotischen Neuen Testaments[719].

Hier ist auch die hoch interessante liturgische Ordnung zu erwähnen, die durch diese Predigten zum Ausdruck kommt: Weihnachten gedenkt der Geburt Christi

---

gegen Ende des vierten Jahrhunderts geboren wurde und bis weit in das fünfte Jahrhundert lebte, so daß die Predigten, falls sie aus seiner Feder stammen sollten, möglicherweise erst für die Mitte des 5. Jahrhunderts Bedeutung haben; die von Étaix edierten anonymen arianischen Predigten scheinen jedoch in die Zeit um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert zu gehören; vgl. hierzu auch GRYSON, Sermons ariens, 358: „Les sermons ariens découverts par R. Étaix dans le Clm 6329 sont l'œuvre d'un évêque goth vivant en Illyricum oriental dans le dernier quart du IVe ou la première moitié du Ve siècle."

[715] Vgl. auch nur JOUNEL, Weihnachtszeit, 266: „Das Fest der Geburt Christi, der wahren Sonne, und seiner Erscheinung wurde von den Kirchen um so begeisterter angenommen, als es der arianischen Irrlehre gegenüber eine feierliche Bekräftigung des nizänischen Dogmas darstellte." Für eine eindeutig arianisch geprägte Ausdeutung des Festinhaltes von Weihnachten vgl. hingegen auch nur die Weihnachtspredigt *S. arian.* 9,1 (Étaix, Sermons ariens, 155): *Non est igitur Filius aequalis Patri. Maior est enim mittens missio et potius generans nascenti*. „Der Sohn ist nämlich nicht dem Vater gleichwertig. Größer ist nämlich der Sendende gegenüber dem Gesandten und besser der Erzeugende gegenüber dem Geborenen."

[716] DEMANDT, Römische Geschichte, 126–127.

[717] Vgl. ÉTAIX, Sermons ariens, 143–179; zur theologischen Einordnung der Texte vgl. ebd. 147: „De ces inédits, deux sont manifestement ariens, le n 9 pour Noël et le n 13 pour l'Épiphanie. Le premier proclame clairement: ‚Le Fils n'est pas égal au Père. Celui qui envoie est en effet plus grand que celui qui est envoyé, et celui qui engendre l'emporte sur celui qui naît'. Le sermon de l'Épiphanie est d'une violence inouïe contre les ‚hérétiques incrédules' qui affirment que le Père, le Fils et l'Esprit sont égaux: ‚Qu'ils se taisent les hérétiques auteurs de blasphème qui disent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux en substance…'."

[718] GRYSON, Sermons ariens, 385: „Cet ensemble d'indices convergents conduit à situer nos sermons ariens dans une région limitrophe de l'Orient et de l'Occident, où les cultures grecque et latine s'interpénètrent, c'est-à-dire en Illyricum oriental, et plus précisément dans une des nombreuses communautés gotiques qui se sont établies dans cette région à partir du milieu du IVe siècle. Les sermons ariens ne sont pas antérieurs au dernier quart du IVe siècle, car c'est alors que la fête de Noël a commencé de s'introduire en Orient … D'autre part, ils ne sauraient avoir été prononcés très tard dans le cours du Ve siècle."

[719] GRYSON, Sermons ariens, 357: „La version gotique des évangiles lui est également familière."

und der Magier, an Epiphanias ist einzig die Taufe Jesu Inhalt des Festes[720]. Dies scheint auf einen engen Zusammenhang der gotischen Liturgie mit der Liturgie der östlichen Reichshauptstadt hinzuweisen[721] – und wirft gleichzeitig die Frage auf, ob nicht auch eine andere pseudonyme Predigt in diesen Kontext einzuordnen ist[722]. Gleichzeitig ist auch hier einmal mehr zu betonen, daß es sich nach Ansicht des Predigers um historische Ereignisse handelt, die an den entsprechenden Festtagen begangen werden[723].

In diesem Zusammenhang wirft der enge Kontakt zwischen Kappadokien und Armenien die Frage auf, ob hierüber – es sei nur auf die Visitation Armeniens durch Basilios verwiesen – Kenntnis von der Tatsache des engen Kontaktes Ulfilas zu Konstantinopel kam. Immerhin muß man voraussetzen, daß Armenien im siebten Jahrhundert der Umstand bekannt war, daß in gotischen Kreisen das Weihnachtsfest gefeiert wurde. Diese Verbindung der arianischen Goten unter Ulfilas zu Eudoxios könnte erklären, warum Ananias der Rechner behauptet, Weihnachten sei unter Konstantius eingeführt worden[724]. Gleichzeitig werfen diese Predigten einmal mehr die Frage auf, ob nicht ein Teil der vielen Inhalte des Epiphaniefestes durch die Übersetzung des griechischen Begriffes in das Lateinische verursacht ist[725]. Dies scheint gegen die von Mohrmann vertretene

---

[720] GRYSON, Sermons ariens, 341: „Pour ce qui concerne la liturgie dans le cadre de laquelle s'inscrivent les sermons, le trait le plus notable a été revelé par R. É. (p. 175): la fête de Noël célèbre la naissance de Jésus et l'adoration des mages, tandis que celle de l'Épiphanie commémore exclusivement le baptême de Jésus." Dies wird auch durch die von Gryson veröffentlichte arianische Weihnachts- und die arianische Epiphaniaspredigt aus der Handschrift Verona, *Bibl. Capit.*, LI (49) bezeugt; dort sind die Magier Hinweis auf die Vielfalt der Völker (vgl. Coll. arr. 1,5 [De Nat. Dni 5] [CChr.SL 87; Gryson, 49/VIII/I^r 9–10]): *Veniunt magi, qui gentium diuersarum similitudinem designabant*. „Es kamen die Magier, welche die Ähnlichkeit der verschiedenen Völker bezeichneten." Siehe hierzu auch MERKT, Maximus, 154: „Verbreiteter ist hingegen der Festinhalt der Taufe Christi, die im gesamten Osten am 6. Januar gefeiert wird. Sie ist nicht nur für arianische Liturgien Oberitaliens oder Illyriens, sondern auch für Aquileia bezeugt."

[721] Die enge Verbindung zur östlichen Tradition wird auch in anderen Bereichen deutlich; vgl. GRYSON, Sermons ariens, 358: „À côté du prêtre et du diacre, il mentionne parmi les officiers ecclésiastiques le psalmiste, qui n'est connu comme tel, sauf le cas particulier des *Statuta Ecclesiae antiqua,* qu'en Orient. Sa chronologie de la Passion reflète une vieille tradition orientale d'origine judéo-chrétienne, conservée dans les constitutions pseudo-apostoliques du domaine syro-byzantin."

[722] Es muß betont werden, daß auch die Optatus von Mileve zugeschriebene Predigt diese Festinhalte für das Weihnachtsfest bietet; siehe dagegen jedoch GRYSON, Sermons ariens, 341: „Le seul prédicateur latin qui distingue l'objet des deux fêtes de la même manière que notre anonyme, est celui à qui nous devons les sermons ariens de Vérone."

[723] Siehe z. B. die Epiphaniepredigt *S. arian.* 12,2 (Étaix, Sermons ariens, 159): *Accedit ad baptismum habens annos triginta … Tunc baptizatus Iesus aquam sanctificauit*. „Er trat zur Taufe, als er dreißig Jahre alt war … Damals getauft, heiligte Jesus das Wasser."

[724] Vgl. hierzu auch FÖRSTER, Feier, 111.

[725] Vgl. die Epiphaniepredigt *S. arian.* 12,1 (Étaix, Sermons ariens, 159): *Hodie autem celebramus Epiphaniam, id est manifestationem Domini Iesu Christi, in qua humana carne hominibus apparuit … De hac Epiphania, id est apparitione…* „Heute aber feiern wir Epipha-

Hypothese zu sprechen, daß bereits die Anfänge des Festes mit einer Vielfalt von Inhalten verbunden sind. Als sicherlich auffällig darf die in diesem Zusammenhang zu findende Verbindung der „Sonne der Gerechtigkeit“ mit Epiphanias bezeichnet werden[726].

4. Italien

4.1 Einleitung

Die historische Entwicklung der beiden Feste ist in Italien äußerst kompliziert verlaufen. Mit Mutzenbecher läßt sich die Situation so umreißen: „Für Norditalien im allgemeinen scheint daraus hervorzugehen, daß es für den Festinhalt von Epiphanie damals noch keine feste Norm gab und daß es im Belieben des einzelnen Bischofs stand, sich für die eine oder die andere Tradition zu entscheiden.“[727] Der Einfluß Roms als Patriarchat des Westens war in der zweiten Hälfte des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts offensichtlich in liturgischer Hinsicht in Italien sehr begrenzt. Während die liturgische Entwicklung von Weihnachten und Epiphanias in Nordafrika in sehr enger Beziehung zu Rom steht, trifft dies für die norditalienischen Diözesen (soweit die Entwicklung im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert überhaupt bekannt ist) nicht in dieser Form zu.

Diese Unterschiede in der Entwicklung werfen gleichzeitig auch eine höchst interessante Frage bezüglich Epiphanias auf: Mohrmann hatte ja aufgrund einer philologischen Untersuchung die Vielfalt der Festinhalte von Epiphanias zu erklären versucht und dabei die Hypothese vertreten, daß diese Vielfalt in den Anfängen von Epiphanias grundgelegt sei[728]. Die Betrachtung des Ostens hat

---

nias, das ist die Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi, in der er im menschlichen Fleisch den Menschen erschien … Über dies Epiphaniefest, das ist die Erscheinung …“

[726] Vgl. die Epiphaniepredigt *S. arian.* 14 (Étaix, Sermons ariens, 163): *„Hodie namque idem ipse qui est sol iustitiae (cf.* Mal. 4,2) *in nube omnibus ⟨se⟩ declarauit. In natiuitate enim stellla oriens eum qui natus erat † omnibus declarauit†, hodie autem sanctus Spiritus paraclitus in specie columbae eum qui baptizatur omnibus testificatur.“* „Heute nämlich hat er, der die Sonne der Gerechtigkeit ist, sich selbst in der Wolke allen deutlich zu erkennen gegeben. Bei der Geburt nämlich hat der aufgehende Stern ihn, der geboren worden war, allen zu erkennen gegeben, heute aber hat der heilige Geist, der Beistand (Paraklet) in der Gestalt einer Taube, ihn, der getauft wird, allen bezeugt.“ Es scheint fast schon überflüssig, einmal mehr darauf hinzuweisen, daß auch in diesem Text das liturgische *hodie* die Auffassung zum Ausdruck bringt, daß es sich bei Epiphanias (wie auch bei Weihnachten) um Feste handelt, die ein historisches Ereignis an dem Tag feiern, an dem es geschah.

[727] A. Mutzenbecher, Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten *Sermones* des Maximus Taurinensis, StPatr 5, 1962, 109–116, hier 111.

[728] Vgl. Mohrmann, Epiphania, 260: „Quand je pense que nous devons considérer la possibilité d’une pluralité de motifs pour l’Épiphanie primitive, c’est surtout à cause de faits linguistiques.“

ergeben, daß dies wohl nicht so einfach ist, wie es zuerst den Anschein hat. Die Vielfalt der Festinhalte ist offensichtlich geringer, als meist vermutet wurde. So läßt sich durch einen Beleg bei Epiphanius von Salamis die Hochzeit zu Kana als zu Epiphanias im Osten gehörig nachweisen – und dies ist nach Meinung des Epiphanius mit dem chronologischen Faktum zu erklären, daß das Wunder am 30. Geburtstag Jesu geschehen sei. Auch wenn dies Winkler mit Verweis auf spätere Quellen und auf Quellen, die nicht alle in einem eindeutigen und zweifelsfreien Zusammenhang mit Epiphanias stehen, nachzuweisen versucht[729], scheint die Taufe ursprünglich nicht zum Kernbestand von Epiphanias gehört zu haben und vielmehr erst durch das Aufeinandertreffen des östlichen und des westlichen Geburtsfestes zum zentralen Festinhalt von Epiphanias im Osten geworden zu sein. Dies legt nahe, daß es in erster Linie Argumente aus dem historischen Verlauf des Lebens Jesu waren, die zu einer Häufung der Inhalte von Epiphanias geführt haben dürften. Am 6. Januar wurde Jesus geboren, an diesem Tag erschienen zwei Jahre später die Magier, und nochmals 28 Jahre später geschah das Weinwunder zu Kana. Nach der lukanischen Chronologie läßt sich die Taufe Jesu an seinem Geburtstag rechtfertigen. Man wird die Frage stellen müssen, ob diese Deutung nicht tatsächlich die historische Entwicklung der Festinhalte besser erklären kann als der Versuch, mit einer im vierten Jahrhundert abgelehnten Theologie einer „Geburt Jesu" bei seiner Taufe die Einführung der Taufthematik an Epiphanias zu begründen.

Im Westen, dies darf als sicher vorausgesetzt werden, entstand das Weihnachtsfest. Während in Rom die Magier an Epiphanias gefeiert wurden, finden sich sehr unterschiedliche Festinhalte in anderen Gebieten[730]. So muß man fragen, ob nicht tatsächlich der für das östliche Geburtsfest gewählte Begriff zuerst ein reines Geburtsfest bezeichnete. In der Folge hätte die Konkurrenz mit dem Weihnachtsfest, das sicherlich von Rom favorisiert wurde, eine Veränderung des Festinhaltes nötig gemacht. Dies würde bedeuten, daß die Bezeichnung des Festes in der nachfolgenden liturgischen Entwicklung eine große Vielzahl von Festinhalten ermöglichte, nicht jedoch, daß bereits durch den Namen des Festes notwendigerweise erwiesen ist, daß mit ihm von Anfang an ein Fest mit vielen Inhalten verbunden war. Immerhin ist es auffällig, daß, wie im Folgenden gezeigt werden wird, im lateinischen Westen eine größere Anzahl von Inhalten für Epiphanias bezeugt ist als im griechischen Osten[731]. Und man würde doch

---

[729] Vgl. WINKLER, Lichterscheinung, hier besonders 220 ff.

[730] Dagegen jedoch BLUDAU, Pilgerreise, 83: „Was den Festgegenstand betrifft, so legte die abendländische Kirche den Schwerpunkt durchaus auf den Stern und die Anbetung der Magier, d. h. auf die Offenbarung des Sohnes Gottes vor den Heiden, als deren Vertreter die Magier angesehen wurden." Dies scheint man jedoch auf den Geltungsbereich der römischen Liturgie einschränken zu müssen.

[731] Gleichzeitig scheint es notwendig, darauf hinzuweisen, daß eine tatsächlich bezeugte Fülle von Festinhalten vor allem für eine vergleichsweise späte Phase der Festentwicklung konstatiert werden kann; siehe LIETZMANN, Geschichte 3, 324: „Aber vom Beginn des fünften

erwarten, daß, die Richtigkeit der Hypothese von Mohrmann einmal vorausgesetzt, die Unpraktikabilität eines Festes mit multiplen Inhalten bei der Übernahme zu einer Verringerung und nicht zu einer Vervielfältigung der Festinhalte führt. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen soll nun die Entwicklung in Norditalien dargelegt werden. Anhand dieser geschichtlichen Entwicklung soll dann die Hypothese verdeutlicht werden, daß ursprünglich Epiphanias die Geburt Jesu (d. h. die ἔνσαρκος ἐπιφάνεια) feierte, daß hierbei aufgrund der chronologischen Hypothesen auch noch die Magier und teilweise die Hochzeit zu Kana diesem Fest zugerechnet wurden, daß jedoch die Vieldeutigkeit des lateinischen Begriffs *apparitio* es ermöglichte, bis hin zur Verklärung Jesu sehr unterschiedliche Themen mit diesem Fest zu verbinden.

4.2 Brescia

Am Anfang soll das Zeugnis des Filastrius von Brescia angeführt werden, der in seinem wohl zwischen 380 und 390 verfaßten Buch der Häresien auch eine Gruppierung erwähnt, die Epiphanias nicht feiert. Man muß darauf hinweisen, daß sich Filastrius längere Zeit in Rom aufhielt, bevor er Bischof von Brescia wurde und in dieser Funktion an dem bereits erwähnten Konzil von Aquileia (381) teilnahm. Augustinus traf ihn mehrmals bei Ambrosius in Mailand an[732]. Daß Filastrius also sowohl die römische wie auch die Mailänder Tradition kannte, darf vorausgesetzt werden[733]. Er scheint jedoch bezüglich des Festinhaltes von Epiphanias von der Mailänder Tradition abzuweichen[734].

Was bedeutet es aber nun, daß Filastrius eine Gruppe als Häretiker bezeichnet, die Epiphanias nicht feiern? Bereits diese Aussage genügt ihm, um die Gruppe als abweichend zu charakterisieren. Man muß sicherlich hervorheben, daß die Häretiker sich offensichtlich einzig dadurch auszeichnen, daß sie Epiphanias

---

Jahrhunderts an begegnen uns in Ober- und Unteritalien, vor allem aber weithin in Gallien und Spanien, Belege für die Feier von Epiphanie als dem Fest der ‚drei Wunder', nämlich der Erscheinung der Magier, der Taufe Christi und der Hochzeit zu Kana, während natürlich das Weihnachtsfest als Geburtsfeier begangen wird."

[732] Vgl. Aug. *ep.* 222,2 (CSEL 57,446,13–14, Goldbacher): *Philastrius quidam, Brixensis episcopus, quem cum sancto Ambrosio Mediolani etiam ipse uidi.* „Filastrius freilich, den Bischof von Brescia, den ich auch selbst beim heiligen Ambrosius von Mailand gesehen habe."

[733] Vgl. hierzu auch Dümler, Art. Filastrius, 267; sein Tod fiel auf einen 18. Juli zwischen 387 und 397.

[734] Siehe zu dieser Problematik auch H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. III. Das Weihnachts- und Epiphaniezeugnis des Bischofs Filastrius von Brescia und seine Geltung für die gleichzeitige mailändische Liturgie. Die Feier der Taufe Christi an Epiphanie bei Ambrosius von Mailand, JLW 13, 1935, 10–23, hier 20: „Der Inhalt des Epiphaniefestes deckt sich also bei Ambrosius und Filastrius nicht. Mailand zur Zeit des Ambrosius gehört, was man zunächst nicht vermuten sollte, zu jenen *alii*, die nach Filastrius Epiphanie zunächst als Tag der Taufe Christi betrachten."

nicht feiern[735]. Nicht die inhaltliche Abweichung von der kirchlichen Lehre, sondern die Weigerung, eines der vier wichtigen Herrenfeste des Jahres zu feiern, kennzeichnet diese Gruppe als Häretiker[736]. Einmal mehr tritt der Aspekt der liturgischen Einheit als Ausdruck von Kirchengemeinschaft in den Vordergrund. Fehlende Kirchengemeinschaft kommt durch die Nichtfeier eines wichtigen Herrenfestes zum Ausdruck. „Wer eines nicht kennt, übergeht es und kann auch bezüglich der anderen Tage zweifeln, weil er nicht die Fülle der Wahrheit hat."[737] Als wichtige Herrenfeste nennt Filastrius: Weihnachten, Epiphanias, Ostern und die Himmelfahrt[738]. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels werden dann auch beide Feste genauer als Fest der Geburt und als Fest der Erscheinung gegenüber den Magiern bezeichnet[739]. „Einige glauben auch, daß es am Epiphanientag die Taufe, andere die Verklärung am Berg sei, die ⟨an diesem Tag⟩ geschehen sind."[740] Ganz offensichtlich bevorzugt Filastrius selbst

---

[735] Filastr. *haer.* 140,1 (CChr.SL 9,304,1–4, Heylen): *Sunt quidam dubitantes heretici de die Epifaniorum domini saluatoris, qui celebratur octauo Idus Ianuarias, dicentes solum natalem debere eos celebrare domini VIII Kalendas Ianuarias, non tamen diem Epiphaniorum*. „Es gibt einige Häretiker, die bezüglich des Epiphanientages des Herrn Erlösers zweifeln, der gefeiert wird am 8. vor den Iden des Januar, indem sie sagen, man müsse einzig den Geburtstag des Herrn feiern am 8. vor den Kalenden des Januar, nicht aber den Epiphanientag." Vgl. hierzu auch Frank, Weihnachten und Epiphanie I, 152.

[736] Vgl. hierzu auch Hartke, Weihnachtsfest, 97: „Wir haben schon gesagt, daß Augustinus im Sermo 202,2 den Donatisten denselben Hieb versetzt hat." Siehe auch Bludau, Pilgerreise, 82: „Gewisse Häretiker lehnen das Fest ab, so berichtet er, und betrachten es als eine unnötige Verdoppelung des Geburtsfestes, obwohl erst nach zwölf Tagen Christus den Magiern ‚in dem Tempel' erschien." Vgl. ferner Strittmatter, Christmas and Epiphany, 608: „Philastrius of Brescia… speaks of heretics who allowed, not to say insisted upon, the obligation of observing December 25, but rejected the feast of January 6."

[737] Filastr. *haer.* 140,3 (CChr.SL 9,304,14–16, Heylen): *Qui ergo unum ignorat praetermittit, potest et de aliis diebus dubitare, non habens plenitudinem ueritatis.*

[738] Filastr. *haer.* 140,2 (CChr.SL 9,304,9–14, Heylen): *Per ordinem quippe pro nostra salute et annui dies festiuitatis maioris isti statuti sunt quattuor: primum in quo natus est; deinde in quo apparuit, id es XII post; ⟨post⟩ in quo passus est in pascha; in fine uero in quo ascendit in caelum circa pentecostem, uincentis est quippe consummatio*. „Durch die Heilsordnung sind freilich auch die Termine der wichtigeren jährlichen Feste als vier festgesetzt: Zuerst ⟨der Tag⟩, an dem er geboren wurde; hierauf ⟨der Tag⟩ an dem er erschien, dies ist 12 ⟨Tage⟩ danach; hierauf ⟨der Tag⟩, an dem er litt zu Ostern; am Ende aber ⟨der Tag⟩, an dem er um das Pfingstfest in den Himmel aufgefahren ist, es ist freilich die Vollendung des Siegenden." Siehe auch Merkt, Maximus, 151.

[739] Filastr. *haer.* 140,1 (CChr.SL 9,304,5–7, Heylen): *Saluator carnaliter omnia in se et de se consummabat, ut et nasceretur VIII Kal. Ian. et appareret, ut apparuit magis post duodecim dies*. „Der Erlöser hat fleischlich alles in sich und in Bezug auf sich vollendet, daß er geboren würde am 8. vor den Kalenden des Januar und daß er erschiene, wie er erschien den Magiern nach zwölf Tagen."

[740] Filastr. *haer.* 140,4 (CChr.SL 9,304,22–23, Heylen): *Quidam autem diem Epifaniorum baptismi, alii transformationis in monte quae facta est esse opinantur.* Vgl. Frank, Weihnachten und Epiphanie III, 11: „Als Festgegenstand dieses *dies in quo apparuit*, des *dies epifaniorum domini salvatoris*, gibt er an, daß der Erlöser den Magiern erschienen sei, um von ihnen angebetet zu werden … Botte hat richtig gesehen, daß Epiphanie, welches nicht überall gefeiert wurde, bei Filastrius nicht dieselbe Bedeutung wie Weihnachten hat." Siehe auch Lietzmann,

die Magier als Festinhalt[741], er kennt und toleriert jedoch noch die Taufe und die Verklärung am Berg Tabor als weitere Festinhalte. Faszinierend an diesem Kapitel seiner Häresiologie ist sicherlich die hierdurch implizierte Aussage, daß es zweitrangig sei, was an diesem wichtigen Herrenfest gefeiert wird, solange das Fest selbst nur gefeiert wird. Eine sicherlich bemerkenswerte Sicht der Situation, wäre doch eigentlich zu erwarten, daß der Inhalt von besonderer Bedeutung wäre. Allerdings – hierauf ist weiter unten noch einzugehen – sieht auch Augustinus die Tatsache, daß die Donatisten Epiphanias nicht begehen, als Zeichen ihrer Ablehnung einer Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens[742]. Ob dies als Spitze gegen einen römischen Versuch zu sehen ist, Epiphanias aufgrund seiner Vielfalt der Inhalte durch Weihnachten zu ersetzen, muß doch eher bezweifelt werden[743]. Gleichzeitig ist die Frage, wo der Akzent in der Häretikerpolemik des Filastrius zu setzen ist. Will er tatsächlich nur von unterschiedlichen Festtraditionen in unterschiedlichen Regionen berichten[744]? Auch wenn man Talley zustimmen muß, wenn er bemerkt, für Filastrius seien die Magier der eigentliche Festinhalt, so ist doch weiter zu fragen, ob für Filastrius tatsächlich, wenn man den Wortlaut betrachtet, Epiphanias gegen-

---

Geschichte 3, 324: „Er sieht in diesem Feste nach römischer Weise den Gedenktag der Magier aus dem Osten und will von einem Gedächtnis der Taufe Christi nichts wissen." H. Frank, Die Vorrangstellung der Taufe Jesu in der altmailändischen Epiphanieliturgie und die Frage nach dem Dichter des Epiphaniehymnus Inluminans altissimus, ALW 13, 1971, 115–132, hier 115, Anm. 3: „Zu den *aliqui*, den ‚einigen', des Filastrius, die Epiphanie als Tag der Taufe Christi feierten, gehörten unseres Erachtens die Christen von Mailand und die von Turin." Siehe hierzu auch Botte, Origines, 45.

[741] Vgl. auch Merkt, Maximus, 154: „In Brescia steht bei Filastrius die Huldigung der Weisen im Mittelpunkt."

[742] Siehe hierzu auch Förster, Feier, 107–108.

[743] Siehe hierzu Holl, Ursprung, 133: „Im Abendland hat die römische Kirche, als sie das Weihnachtsfest aufbrachte, anscheinend zunächst die Absicht gehegt, damit das Epiphanienfest nicht sowohl zu entlasten, als vielmehr zu verdrängen … Der scharfe Vorstoß des Filastrius gegen diejenigen, die nur die Geburt Christi – man muß ergänzen: nicht auch die Taufe – und sie am 25. Dezember statt am 6. Januar gefeiert haben wollen, richtet seine Spitze vermutlich eben gegen diese römischen Pläne." Vgl. zu dieser Hypothese auch Lietzmann, Petrus und Paulus, 109: „Die amtlichen Stellen in Rom haben den Plan zu einer Beseitigung des Epiphaniefestes natürlich fallen gelassen, sobald sich seine Undurchführbarkeit zeigte: ja es muß überhaupt dahingestellt bleiben, ob sie ihn je anders als ‚offiziös' – wie durch den Filokalianischen Kalender – der Gemeinde vorgelegt haben. Aber wachgerufen war die Diskussion der Frage, und ein Echo aus wenig späterer Zeit ist die Notiz des Filastrius." Siehe auch Lemarié, Manifestation, 31, sowie Bludau, Pilgerreise, 82: „Das hat sicher keine Spitze gegen die ‚römischen Pläne', das Epiphaniefest neben dem Weihnachtsfest totzuschweigen, wie Holl meint, da Filastrius ja spricht von dubitantes haeretici."

[744] Vgl. Mohrmann, Epiphania, 270–271: „Filastre de Brescia connaît déjà clairement deux traditions: vers 383 il parle de la Noël comme d'une grande fête, mais il dit de l'Épiphanie qu'elle n'est pas célébrée partout de la même manière: il parle d'un côté de la tradition romaine de l'adoration des Mages, d'autre part il mentionne le baptême et la *transformatio in monte*."

über Weihnachten zweitrangig ist[745]. Es scheint eindeutig zu weit zu gehen, aus diesem Beleg abzuleiten, daß Filastrius die Taufe Jesu und die Verklärung ablehne[746] – immerhin dürfte ihm aus unmittelbarer Nähe einer dieser beiden Festinhalte bekannt gewesen sein, spricht doch sehr viel dafür, daß Ambrosius von Mailand an Epiphanias der Taufe Jesu im Jordan gedachte. In diesem Zusammenhang wird man jedoch festhalten zu müssen, daß für Filastrius die Häretiker dadurch konstituiert werden, daß sie das Fest nicht feiern. Er nennt in diesem Zusammenhang keine dogmatischen Differenzen als Ursache der Häresie, sondern schlicht die Nichtfeier des Festes[747]. Die Konsequenzen aus dieser Bezeichnung sind unter Berücksichtigung der staatlichen Gesetzgebung dieser Zeit sicherlich als gravierend zu bezeichnen.

Der Nachfolger des Filastrius, Gaudentius von Brescia[748], verwendet das weitverbreitete Bild von der Sonne der Gerechtigkeit für Christus als die wahre Sonne. Dabei gebraucht er diese bildliche Redeweise allerdings in einer Art, die wohl eher auf die österlichen als die weihnachtlichen Geheimnisse verweist[749].

---

[745] TALLEY, Origins, 142: „Only the first of these is the theme in his own church. He refers to ‚some' who celebrate the baptism of Jesus on that day, and ‚others' who observe the transfiguration. He betrays no familiarity with the celebration of the Cana miracle in connection with the Epiphany. Further, the Epiphany for him is secondary to Christmas, the festival of the nativity." Talley scheint hier ähnlich zu argumentieren wie Frank, der darauf hinweist, daß es zwar vor Weihnachten eine Fastenzeit gebe, nicht jedoch vor Epiphanias; vgl. FRANK, Weihnachten und Epiphanie III, 11: „Weihnachten hat für Filastrius eine besondere Bedeutung; denn es ist durch ein vorausgehendes Fasten ausgezeichnet, während ein Fasten vor Epiphanie fehlt." Für diesen Gedanken vgl. auch BOTTE, Origines, 40.

[746] Vgl. für diese Hypothese jedoch MANN, Art. Epiphaniasfest, 765–766.

[747] ROLL, Origins, 203, scheint jedoch dogmatische Gründe zu implizieren, wenn sie bemerkt: „As mentioned before, this text may not necessarily have been preached at Epiphany, and it could well have undergone considerable redaction reflecting the liturgical situation in Milan decades later, a position which would be defensible by pointing to its anti-Arian tone. A scattering of other witnesses from the Italian churches in this period and slightly later present some indications of the role played by intra-Christian polemics in the Christmas feast. Around 383 Filastrius of Brescia for example, in a curious foreshadowing of Augustine's criticism of the Donatists in *Sermon* 202, criticizes unidentified ‚heretics' who celebrate Christmas but fail to celebrate Epiphany." Auch Augustinus betont die Nichtfeier des Festes ohne auf den Festinhalt oder dogmatische Differenzen einzugehen – schließlich waren die Donatisten auch keine Häretiker, sondern nur Schismatiker.

[748] Vgl. zu dieser Person auch B. DÜMLER, Art. Gaudentius von Brescia, LACL ^{3}2002, 277–278, hier 277; „Gaudentius … wurde während seines Aufenthalts in Palästina zum Nachfolger des Filastrius designiert… Die Weihe muß zwischen 387 und 397 stattgefunden haben… G. starb um 410."

[749] Vgl. hierzu DÖLGER, Sonnengleichnis, 22, unter Verweis auf Gaudentius (Gaud. *Tract*. I in Exod. § 23). Dieser spricht dort „von Christus als der Sonne der Gerechtigkeit…, durch die die Nacht des Todes besiegt und den Gerechten das ewige Licht gewährt wird."

4.3 Aquileia

Für das Gebiet von Aquileia findet sich bei Chromatius[750] ein fragmentarisches Zeugnis für das Epiphaniasfest. An diesem Fest wird ihm zufolge der Taufe Christi gedacht, wobei aufgrund des fragmentarischen Charakters offenbleiben muß, ob noch weitere Festinhalte diesen Tag prägten[751]. Allerdings wird man überlegen müssen, ob ihm der Festinhalt nicht durch seine enge Freundschaft mit Hieronymus nahegelegt wurde – dieser hatte ihm Teile seines Werkes dediziert. Falls letztlich über Hieronymus der Festinhalt nach Aquileia gekommen sein sollte, würde dies erklären, wieso die liturgische Ordnung des Ostens, wie sie sich nach Einführung des Weihnachtsfestes zeigt, in Aquileia zu finden ist. Allerdings wäre eine weitere Möglichkeit – alternativ oder zusätzlich –, auch an alexandrinischen Einfluß zu denken[752].

4.4 Mailand

Die Situation in Mailand war bereits an anderer Stelle ausführlich dargestellt worden[753]. Auch wenn man den Hymnus *Illuminans altissimus* möglicherweise als pseudoambrosianisch betrachten muß[754], so ändert dies doch nicht viel an

[750] Zu Chromatius von Aquileia vgl. B. Dümler, Art. Chromatius von Aquileia, LACL [3]2002, 147; er wurde zwischen 335 und 340 geboren und gehörte seit 370 dem Klerus von Aquileia an; von 388–407/408 war er Bischof dieser Stadt.

[751] Vgl. Chrom. *s.* 34 (Lemarié /Étaix, CChr.SL 9A,156–157); siehe auch Merkt, Maximus, 154, Anm. 48: „Da wir für Aquileia nur dieses einzige Zeugnis, noch dazu ein fragmentarisches, besitzen, läßt sich nicht entscheiden, ob die Taufe hier der einzige Festinhalt war."

[752] Vgl. Merkt, Maximus, 156–157: „Eine solche Annahme eines alexandrinischen Einflusses auf oberitalische Liturgien ist nicht so abwegig, wie es zunächst scheinen mag, verkündete doch die oberitalische Synode von Aquileia im Jahre 381: ‚Wir haben uns immer an die Ordnung und Struktur der alexandrinischen Kirche gehalten'." Unter Verweis auf Ambr. *ep. extra coll.* 6,6 (CSEL 82/3,190,66–67, Zelzer): *Alexandrinae ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus.*

[753] Förster, Feier, 174.

[754] Siehe Frank, Vorrangstellung der Taufe, 118: „Ich hielt und halte ihn für echt." Vorsichtig formuliert dies Mohrmann, Epiphania, 259: „Nous trouvons une énumération des *tria miracula* avec *vel* dans l'hymne *Illuminans altissimus*, généralement (mais peut-être à tort) attribuée à Ambroise." Dagegen jedoch Mann, Art. Epiphaniasfest, 765: „Der Hymnus des Ambrosius auf das Epiphaniasfest *Illuminans altissimus* – an der Autorschaft des Ambrosius muß festgehalten werden… – bezeugt für Mailand als Inhalt des Festes die *tria miracula*." Neuerdings auch Merkt, Maximus, 153, Anm. 40: „Ein weiteres Zeugnis könnte der vielleicht echt ambrosianische Epiphaniehymnus *Illuminans altissimus* darstellen." Siehe hierzu auch Mutzenbecher, Festinhalt, 115: „Den Hymnus *Illuminans altissimus* ziehe ich nicht heran. Ich habe mich dem Urteil derer angeschlossen, die ihn dem Ambrosius absprechen." Vorsichtig hingegen Borella, Natale, 60: „Il fatto che S. Ambrogio avrebbe composto due inni, uno per Natale, l'altro per l'Epifania, se questo si accetta per autentico, dimostra che Milano già le celebrasse ambedue all'inizio dell'episcopato di S. Ambrogio." Vgl. ferner A. Franz, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext

der grundsätzlichen Feststellung, daß zur Zeit des Ambrosius in Mailand mit großer Wahrscheinlichkeit die Taufe Jesu zusammen mit der Hochzeit zu Kana und den Magiern der Festinhalt von Epiphanias war, während die Geburt Jesu am 25. Dezember gefeiert wurde[755].

Auch kann man Ambrosius sicherlich in das Gesamt der kirchenpolitischen Situation einordnen. Seine Haltung ist gekennzeichnet von einer Abkehr und Distanz zum Heidentum und einem repressiven Vorgehen gegenüber nicht-nizänischen Gruppierungen innerhalb der Kirche. „Ambrosius sucht und fordert die Staatskirche, durch die der heidnische Kultus vernichtet, die Ketzerei unterdrückt, die katholische Kirche aber allein begünstigt werden soll."[756] Daß er gleichzeitig in liturgischen Fragen eine große Unabhängigkeit von Rom bewahrte, ist bekannt[757].

4.5 Turin

Für Turin ist ein starker Einfluß aus Mailand anzunehmen[758]. Eine gewisse Nähe zu bzw. Beeinflussung durch Gallien scheint ebenfalls vorzuliegen[759]. Aus der Zeit um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert stammen die Predigten des Maximus I. von Turin, der letztlich noch als Zeitgenosse des Filastrius von Brescia und des Ambrosius von Mailand anzusehen ist[760]. Von seinen Predigten ausgehend, läßt sich die Auseinandersetzung des Bischofs mit seiner heidnischen Umwelt ablesen – auch was den Jahreskreis der christlichen beziehungsweise heidnischen Feiern angeht[761]. Einleitend muß in diesem Zusammenhang bei aller

der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand, PiLi 9, St. Ottilien 1994, 24, der bezüglich des Hymnus bemerkt, daß die „Echtheit in keinem Falle überzeugend angezweifelt werden" konnte.

[755] Merkt, Maximus, 151, Anm. 32: „Jedenfalls dürfte Ambrosius das Weihnachtsfest schon zu seiner Zeit in Rom kennengelernt haben."

[756] Von Campenhausen, Ambrosius, 275.

[757] T. Michels, Noch einmal die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius, de uirg. III 1,1 ff, JLW 3, 1923, 105–108, hier 107–108.

[758] Mutzenbecher, Festinhalt, 113: „Eine Beziehung zu Mailand liegt nahe; denn das Bistum Turin ist vermutlich Ende des 4. Jahrhunderts, vielleicht sogar zu Ambrosius' Zeiten, von der Metropole Mailand aus gegründet worden."

[759] Mutzenbecher, Festinhalt, 116: „Auch eine sprachliche Erscheinung deutet auf diese Beziehung. In einem *Sermo* zu Epiphanie erläutert Maximus das Fest, indem er die griechische Bezeichnung Epiphanie mit *apparere* übersetzt. Eben dieselbe Übersetzung *apparitio* finden wir in Gallien sogar als Bezeichnung des Festes, während im römischen Bereich vorwiegend der Ausdruck *manifestatio* gebraucht wird."

[760] Nach dem Zeugnis des Gennadius (Genn. *vir. Ill.* 41) starb Maximus zwischen 408 und 423; er war wahrscheinlich der erste Bischof dieser Stadt; vgl. A. Merkt, Art. Maximus I. von Turin, LACL [3]2002, 497–498; siehe hierzu auch Frank, Vorrangstellung der Taufe, 115, Anm. 3.

[761] Vgl. Merkt, Maximus, 146, geht in seiner Analyse der Situation weiter, wenn er bemerkt: „In den Predigten des Bischofs von Turin zeigt sich nun, daß die Christianisierung

Begeisterung für ein kausales Abhängigkeitsverhältnis zwischen heidnischen Feiern und dem Weihnachtsfest bzw. Epiphanias einmal mehr betont werden, daß es die Überzeugung der Kirchenväter des vierten Jahrhunderts war, die sich auch in den Predigten des Maximus von Turin widerspiegelt[762], den tatsächlichen Geburtstag bzw. Tauftag Jesu mit dem entsprechenden Fest an einem konkreten Termin zu feiern.

Das Weihnachtsfest ist für Maximus eine unumstrittene Feier[763]. Interessant ist die Analyse von Mutzenbecher, der zufolge die Feier der Geburt Jesu am 25. Dezember bei Maximus von Turin die Hirten mit den Engeln und die Anbetung der Magier eingeschlossen habe[764]. Bereits an dieser Stelle scheint man gezwungen, auf die Parallelen dieser Auffassung zur östlichen Praxis der Feier der Geburt Jesu hinzuweisen. Wie gezeigt wurde, begeht Egeria eben diese Festinhalte in Jerusalem am 6. Januar, während nach der Einführung des Weihnachtsfestes im Osten diese Inhalte auf den 25. Dezember übergehen. Und diese Verbindung von Magiern und Geburt als Festinhalt des Weihnachtsfestes findet sich eben auch bei Maximus von Turin[765].

4.5.1 Die Festinhalte bei Maximus von Turin nach seinen Predigten

Die Predigten des Maximus bezeugen nicht nur das Weihnachtsfest, sondern auch Epiphanias. Nach den Untersuchungen von Mutzenbecher finden sich bei Maximus eine Epiphaniaspredigt, welche die Taufe Christi zusammen mit der Hochzeit zu Kana erwähnt, während zwei Predigten nur die Taufe Christi

---

des Kalenders in Auseinandersetzung mit dem paganen Kultkalender, in Anknüpfung an den kosmischen Zyklus und in Bezug zu den Rhythmen der Vegetation vonstatten ging. Im Gegensatz zu den frühen christlichen Festen Ostern und Pfingsten, die jüdischen Ursprungs sind, lassen sich Epiphanie und Weihnachten als Christianisierungen heidnischer Kalenderdaten verstehen."

[762] Vgl. MERKT, Maximus, 147: „Maximus allerdings führt diesen Festtermin auf die Vorsehung Gottes zurück: ‚Irgendwie gut ist es vom vorsehenden Gott eingerichtet, daß inmitten der Festlichkeiten der Heiden Christus der Herr geboren wurde.'" Unter Verweis auf *Serm.* XCVIII,1 (CChr.SL 23,398,2f, Mutzenbecher).

[763] MERKT, Maximus, 151: „Jedenfalls sieht sich Maximus in den überlieferten Predigten nirgends genötigt, dieses Fest bzw. seinen Termin zu verteidigen."

[764] MUTZENBECHER, Festinhalt, 110: „Der Festinhalt von Weihnachten ist die Geburt Christi mit Hirten und Engeln nach Lukas, verbunden mit der Anbetung der Magier nach Matthäus. Obwohl die Magier nicht in allen Weihnachtspredigten erwähnt werden, gehören sie für Maximus doch eindeutig zum Festinhalt von Weihnachten; denn in einer Predigt zu Epiphanie, in welcher er den Inhalt der beiden Feste miteinander vergleicht, rechnet er die Magier ausdrücklich zu Weihnachten." Unter Verweis auf *Serm.* VIII; siehe auch MERKT, Maximus, 154.

[765] Max.-Taur. *Serm.* XCIX, 3 (Natale Dni.) (CChr.SL 23,395,46–48, Mutzenbecher): *Ecce enim cum nascitur Christus, exultant angeli pastores peruigilant magi adueniunt stella praecedit*. „Siehe nämlich, als Christus geboren wird, jubeln die Engel, die Hirten wachen, die Magier kommen herbei, der Stern eilt voran." Vgl. hierzu auch den Vergleich mit Ambrosius bei MUTZENBECHER, Festinhalt, 114: „Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß für Maximus Engel, Hirten und Magier zum Inhalt von Weihnachten gehören, von Ambrosius aber nicht genannt werden."

und eine nur die Hochzeit zu Kana erwähnen[766]. Unter Verweis auf die Predigt, die beide Festinhalte bezeugt, stellt sie fest: „Danach können wir also sagen: Maximus befand sich verschiedenen Traditionen gegenüber; nach der einen wurde nur die Taufe, nach der andern nur die Hochzeit gefeiert. Und indem Maximus Taufe und Hochzeit zusammen feiert, folgt er vermutlich einer dritten Tradition.“[767] Während man Mutzenbecher zustimmen muß, daß sich Maximus von Turin zwei verschiedenen Traditionen gegenüber fand – einer, nach der Epiphanias und Taufe Jesu zusammengehören, einer, nach der an diesem Tag die Hochzeit zu Kana gefeiert wurde –, stellt sich die Frage, ob sie mit ihrer Formulierung, daß Maximus einer dritten Tradition folge, die Problematik der Situation angemessen umreißt. Eine andere Möglichkeit wäre, daß Maximus durch eine derartige Synthese zwischen zwei unterschiedlichen Traditionen zu vermitteln sucht[768]. Diese Deutung der Situation würde allerdings den Schluß nahelegen, daß die Vielfalt der Festinhalte nicht ursprünglich in den Wurzeln von Epiphanias begründet liegt – immerhin spricht ja auch die vergleichsweise große Einheitlichkeit der östlichen Überlieferung gegen diese Hypothese –, sondern daß vielmehr die Ursache hierfür in der Übersetzung des Namens des Festes zu suchen ist. Die Vielfalt der Interpretationsmöglichkeiten, die durch die Übersetzung ermöglicht werden, und die Notwendigkeit, aufgrund der Konkurrenz mit dem westlichen Geburtsfest einen anderen Inhalt finden zu müssen, scheint die offensichtlich anfangs regional unterschiedlichen Festinhalte von Epiphanias im Westen mit nachfolgender Vermischung unterschiedlicher Themen an einem Termin besser erklären zu können[769] als die Annahme, daß das Fest ursprünglich eine Vielzahl von Inhalten hatte. Maximus sah sich ganz offensichtlich auch einer konkurrierenden Überlieferung gegenüber, nach der an Epiphanias der Geburt Jesu zu gedenken war[770]. Für die Hypothese, daß er die beiden oben

[766] Vgl. Mutzenbecher, Festinhalt, 110–111.

[767] Mutzenbecher, Festinhalt, 111.

[768] Vgl. hierzu auch Kellner, Heortologie, 128: „Maximus erkannte die drei Festobjekte an, zweifelte aber, ob sie auch wirklich auf den herkömmlichen Tag, den 6. Januar, gefallen seien.“

[769] In diese Richtung scheint auch die mittelalterliche Entwicklung zu weisen; vgl. Kellner, Heortologie, 128: „In späteren Zeiten bis ins Mittelalter hinein dehnte man den im Worte Epiphanie liegenden Begriff noch weiter aus und machte den 6. Januar zum Gedächtnistag noch anderer Manifestationen der göttlichen Macht Christi, so z. B. der wunderbaren Brotvermehrung, ferner im Mittelalter vereinzelt der Auferweckung des Lazarus.“

[770] Max.-Taur. *Serm.* XLV, 2 (Epifaniae) (CChr.SL 23,182,19–23, Mutzenbecher): *Siue hodie natus est dominus Iesus siue hodie baptizatus est – diuersa quippe opinio fertur in mundo, et pro traditionum uarietate sententia est nobis –, illud constat ad liquidum, quod siue hodie natus ex uirgine est siue renatus in baptismo, eius natiuitas et carnis et spiritus nobis proficit*. „Sei es, daß unser Herr Jesus Christus heute geboren oder heute getauft wurde – eine unterschiedliche Meinung gibt es in der Welt, und wegen der Vielfalt der Überlieferungen haben wir die Entscheidung –, jenes steht gewißlich fest: Daß, sei er nun heute aus einer Jungfrau geboren oder wiedergeboren aus der Taufe, seine Geburt des Fleisches und des Geistes uns nützt.“ Siehe hierzu auch Holl, Ursprung, 136, der von einem dreifachen Festinhalt bei

genannten Inhalte an Epiphanias zusammenführt, sprechen auch die mehrfach zu findenden Formulierungen – einmal in einer Epiphaniepredigt und einmal in einer Predigt für den Tag nach Epiphanie –, in denen er die Tradition der Hochzeit zu Kana als die eine Überlieferung beschreibt, während andere der Taufe anhängen[771]. Die Folgerung für ihn ist, beides zu vereinen[772]. Dies scheint ein sehr wichtiges Indiz dafür, daß die Entwicklung einer Vielfalt von Inhalten an Epiphanias auf die Vereinheitlichung unterschiedlicher Festtraditionen zurückzuführen ist. Viel deutet darauf hin, daß ursprünglich im Osten nur die Geburt Jesu Inhalt dieses Festtages war. Im Westen scheinen unterschiedliche Inhalte an unterschiedlichen Orten gefeiert worden zu sein; Maximus von Turin ist dann der Zeuge einer Synthese zweier unterschiedlicher Inhalte. Dies scheint dafür zu sprechen, daß im Rahmen zweier konkurrierender Feste Weihnachten Epiphanias im Westen in einer Weise verdrängte[773], daß unterschiedliche Inhalte an unterschiedlichen Orten entstanden[774]. Die Tatsache, daß Epiphanias ein weit

---

Maximus ausgeht, während er auf S. 135 darauf hinweist, daß Maximus es seinen Zuhörern freigestellt hat, ob sie der Geburt oder der Taufe an diesem Tag gedenken möchten; vgl. ferner Frank, Weihnachten und Epiphanie I, 153: „Caspar weist mit Holl auf eine Predigt hin, die es den Zuhörern freistellt, ‚ob sie den 6. Januar als Geburts- oder als Tauffest Christi auffassen wollen.' Weil Caspar (mit Holl) diese Predigt dem Bischof Maximus von Turin … zuschreibt, schließt er, daß das oberitalische Bistum Turin noch im 5. Jh. eine Reminiszenz an das alte Geburtsfest Christi am 6. Januar bewahre. Diese Predigt ist indessen Maximus von Turin abzusprechen, wie es Botte mit Recht getan hat."

[771] Vgl. Max.-Taur. *Serm.* LXIV,1 (Epyfania) (CChr.SL 23,269,2–4 u. 9–8, Mutzenbecher): *Plerique in hac sancta epyfaniae die hactenus a domino mirabilia facta esse commemorant, ut rogatus ad nuptias aquae substantiam in uini speciem conmutaret… Nonnullia autem in hac sancta die ab Iohanne baptizatum eum in Iordane testantur.* „Die meisten gedenken in diesem heiligen Tag der Epiphanie bisher vom Herrn vollbrachter Wunder, daß er gebeten bei der Hochzeit die Substanz des Wassers in die Gestalt des Weines verwandelt habe … Nicht wenige aber bezeugen ihn an diesem heiligen Tag von Johannes im Jordan getauft." Zu dieser Predigt vgl. Frank, Vorrangstellung der Taufe, 120, Anm. 32. Siehe auch Max.-Taur. *Serm.* LXV,1 (Dictum post Epyfania) (CChr.SL 23,273,2–6, Mutzenbecher): *Ad omnes uos, fratres, praedicationem meam in die sancta epyphaniae peruenisse credo, et ad uos praecipue cathecuminos, in qua descripsimus tunc nonnullis adserentibus aquam in uinum fuisse conuersam, plerisque autem testantibus illa die in Iordane dominum baptizatum.* „Zu euch allen, Brüder, glaube ich, daß meine Predigt am heiligen Tag der Epiphanie gelangt ist, und besonders zu euch, Katechumenen, an dem wir damals beschrieben haben, daß nicht wenige bestätigen, daß Wasser in Wein verwandelt worden sei, andere aber bezeugen, daß an jenem Tag im Jordan der Herr getauft worden sei." Siehe hierzu Frank, Vorrangstellung der Taufe, 120, Anm. 32.

[772] Max.-Taur. *Serm.* LXV,1 (Dictum post Epyfania) (CChr.SL 23,273,6–8, Mutzenbecher): *Quod licet a diuersis alterutrum factum esse credatur, ego tamen utrumque factum esse confirmo, et aliud sigum de alio contineri.* „Was freilich von verschiedenen als das eine von zwei Geschehnissen angesehen wird, das bestätige ich aber, daß ein jedes von beiden geschehen ist und daß ein Zeichen im anderen enthalten ist."

[773] Das Konkurrenzverhältnis der beiden Feste wurde bereits im Rahmen der Darstellung der Entwicklung im griechischsprachigen Teil des Reiches hervorgehoben.

[774] Man wird an dieser Stelle sicherlich überlegen müssen, ob nicht gerade die vergleichsweise homogene Entwicklung im Osten des römischen Reiches als ein weiteres Indiz für staatlichen Einfluß auf die Festentwicklung gesehen werden muß, bzw. daß die Bezeichnung

verbreitetes und beliebtes Fest war, machte es nötig, daß dieses Fest begangen wurde – es sei denn, man wollte durch das Nichtbegehen des Festes aus der Kirchengemeinschaft herausfallen[775]. Insofern muß die Frage gestellt werden, ob es nicht der Name des Festes ist, den Maximus mit *apparitio* übersetzt, der unterschiedliche Festinhalte nahelegt[776]? Wenn dieses Fest tatsächlich die erste „Erscheinung Christi", die erste Offenbarung durch ein Wunder begeht – dies erklärt zumindest Maximus seinen Gläubigen[777] – dann stellt sich natürlich mit Recht die Frage, ob nicht diese Übersetzung und Deutung des Festinhaltes nach der Verdrängung des ursprünglichen Inhaltes dieses Festes eine Fülle unterschiedlicher Themen ermöglichte. Damit stellt sich allerdings einmal mehr die Frage, ob die Fülle der Themen, die mit Epiphanias verbunden sind, nicht als sekundär betrachtet werden muß[778].

a. Maximus und Epiphanias

Aus den Predigten des Maximus leitet Merkt mit Recht ab, daß zu dessen Zeit Epiphanias noch kein staatlich verpflichtendes Fest war[779]. Diese Analyse wird auch durch die Liste der Feiertage des Valentinianus aus dem Jahr 389 bestätigt[780]. Nach Merkt waren diese Predigten das Zeugnis eines Übergangs: „Die Taufe im Jordan ist bereits mit der Hochzeit von Kana verbunden, aber noch fehlt die Anbetung der Magier. Diese dürfte in Oberitalien noch im ersten

---

einer Person oder Gruppe von Personen als „Häretiker" letztendlich öffentlich-rechtliche Konsequenzen gravierenden Ausmaßes hatte.

[775] Es sei an dieser Stelle noch einmal auf die bereits oben zitierte Stelle bei Filastrius verwiesen, der die, welche Epiphanias nicht feiern, als Häretiker bezeichnet.

[776] Max.-Taur. *Serm*. CI, 2 (Epyfania) (CChr.SL 23,402,13–15, Mutzenbecher): *Quaerat aliquis quid interpraetetur hoc verbum, scilicet quia epifania graece latine dicitur apparere. Ergo quia tunc primum apparuit saluator in mundo, ipsa dies eodem uocabulo epifania nuncupata est.* „Es fragt aber einer, wie dieses Wort übersetzt wird, das heißt, warum Epiphanias auf Griechisch in Lateinisch erscheinen genannt wird. Deswegen weil damals der Erlöser in der Welt zum ersten Mal erschien, ist dieser Tag mit demselben Wort Epiphanias benannt worden."

[777] Max.-Taur. *Serm*. CI, 2 (Epyfania) (CChr.SL 23,402,19–20, Mutzenbecher): *Sed quod tunc primum signis atque miraculis credentium cordibus deus Christus inluxerit.* „Sondern weil damals zuerst Christus als Gott die Herzen der Gläubigen mit Zeichen und Wundern erleuchtete."

[778] Beachten sollte man in diesem Zusammenhang sicherlich, daß es sich bei Maximus I. von Turin um ein sehr frühes Zeugnis für Norditalien handelt; vgl. MUTZENBECHER, Festinhalt, 110: „Diese Predigten gehören zu den frühesten zu Weihnachten und Epiphanie, die uns erhalten sind; zu Epiphanie kennen wir in Norditalien sogar keine früheren." MOHRMANN, Epiphania, 272, rechnet Maximus von Turin zusammen mit Petrus Chrysologus zu den späteren Zeugen für Norditalien.

[779] MERKT, Maximus, 153, Anm. 41: „Es gibt auch in den Predigten des Maximus einen Hinweis darauf, daß Epiphanie zu seiner Zeit noch nicht als offizieller Feiertag galt: In s 32 wirft Maximus Christen, die an Epiphanie der Kirche ferngeblieben sind, vor, sie seien an diesem Tag ihren Geschäften nachgegangen; vgl. s 32,2 (126,38–47)."

[780] C–Th 2,9,19; vgl. MERKT, Maximus, 153.

Drittel des 5. Jahrhunderts, wahrscheinlich unter römischem oder afrikanischem Einfluß, zum dritten Inhalt des Epiphaniefestes geworden sein. Die volle Trias begegnet uns dann in Mailand in dem Epiphanie-Hymnus *Illuminans altissimus*, in Ravenna in den Predigten des Petrus Chrysologus und vielleicht in Turin selbst in einer Homilie, die möglicherweise von Maximus II. stammt."[781] Festzuhalten ist, daß die Predigten des Maximus keinen Hinweis auf eine Taufe von Katechumenen an diesem Tag enthalten[782].

In diesem Zusammenhang muß man betonen, daß für Maximus von Turin Epiphanias der historische Tauftag Jesu war. So heißt es in einer Predigt auf diesen Tag: „Kaum ist er den Menschen geboren, und schon ist er wiedergeboren durch die heiligen Geheimnisse. Heute nämlich – freilich nach dem Ablauf vieler Jahre – ist er im Jordan geheiligt worden."[783] Und etwas weiter: „Heute also wird er im Jordan getauft."[784] Das Präsens der Aussage dient der liturgischen Vergegenwärtigung und betont die Auffassung, daß Jesus tatsächlich an diesem Tag des Jahres getauft worden ist. In diesem Zusammenhang bezeichnet der Prediger aus Turin die Taufe als „Wiedergeburt"[785] – einmal mehr wird der theologische Unterschied zur adoptianistischen Auffassung von der Taufe Jesu deutlich, die ja einige Forscher als Grund für die Einführung des Festes sehen wollten[786]. Maximus von Turin sieht hierin vielmehr die Hochzeit Christi mit der Kirche[787]. Sicherlich bemerkenswert ist, daß sich die Rede von der „wahren Sonne" auch in einer Epiphaniepredigt des Maximus von Turin findet[788]. Maximus greift im Zusammenhang seiner Weihnachtspredigten auch die geläufige Thematik

[781] Merkt, Maximus, 155.

[782] Merkt, Maximus, 165.

[783] Max.-Taur. *Serm.* XIIIa, 1 (Epyfania) (CChr.SL 23,44,7–9, Mutzenbecher): *Uix natus est hominibus, et iam renatus est sacramentis. Hodie enim – licet post multa annorum curricula – consecratus est in Iordane.*

[784] Max.-Taur. *Serm.* XIIIa, 3 (Epyfania) (CChr.SL 23,45,58, Mutzenbecher): *Hodie ergo baptizatur in Iordane.*

[785] Max.-Taur. *Serm.* XIIIa, 1 (Epyfania) (CChr.SL 23,44,3–4, Mutzenbecher): *Ecce enim adhuc exultamus natum saluatorem, et iam eum laetamur renatum.* „Siehe nämlich, bisher feiern wir den geborenen Erlöser, und schon freuen wir uns am wiedergeborenen." Vgl. auch wenig später in dieser Predigt Max.-Taur. *Serm.* XIIIa, 1 (Epyfania) (CChr.SL 23,44,10–12, Mutzenbecher): *Hoc est ut uno eodem tempore et ederetur per uirginem et per mysterium gigneretur, essetque natiuitatum continuata festiuitas carnis atque baptismatis.* „Dies ist, daß er zu ein und derselben Zeit sowohl auf die Welt gebracht wird von der Jungfrau und durch das Sakrament geboren wird, daß es ist ein fortgesetztes Fest der Geburtsfeiern, und zwar des Fleisches und der Taufe."

[786] Vgl. hierzu oben die Ausführungen über Ägypten.

[787] Siehe auch Borella, Natale, 62: „Per S. Massimo il battesimo di Gesù segna le mistiche nozze di Cristo con la Chiesa." Unter Verweis auf Max.-Taur. *Serm.* LXV,3 (CChr.SL 23,274,49–51, Mutzenbecher): *Tunc et uota nostra celebrata sunt, quo Christo Ecclesia copulata est.*

[788] Max.-Taur. *Serm.* XLV, 1 (Epifaniae) (CChr.SL 23,182,1–2, Mutzenbecher): *Hodie uerus sol ortus est mudo, hodie in tenebris saeculi lumen egressum est.* „Heute ist die wahre Sonne der Welt geboren worden, heute ist das Licht in die Schatten dieser Welt hinausgetreten."

vom *Sol novus* auf[789]. Dies wird vom Prediger selbst mit einer kosmischen Sonnensymbolik begründet[790]. In der Forschung deutet man gelegentlich diese Formulierung auch als eindeutiges Indiz eines Zusammenhanges von Weihnachten mit einem heidnischen Sonnwendfest[791]. Die Frage ist jedoch, ob dies den Texten des Maximus von Turin gerecht wird.

b. Maximus und Spuren heidnischer Feste

In diesem Zusammenhang muß ein Bereich betrachtet werden, der die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit eines derartigen Zusammenhangs zwischen heidnischem und christlichem Fest betrifft: Das Verhältnis des Turiner Predigers zu denjenigen innerhalb seiner Gemeinde, die sich nicht völlig für das Christentum entschieden haben. Sehr hart geht Maximus von Turin mit denen ins Gericht, welche die Saturnalien[792] und die Kalenden des Januar begehen – diese waren nicht nur im Westen, sondern auch im Osten des Reiches ein äußerst

[789] MERKT, Maximus, 148: „Die pagane Welt feierte den *sol invictus* am 25. Dezember, weil dies nach antiker Berechnung der Tag der Wintersonnenwende war. Im Bewußtsein dieser Tatsache weist Maximus auf die Analogie zwischen dem kosmischen Zyklus und der liturgischen Zeit hin: Der Tag, an dem die Sonne wieder länger zu scheinen beginnt, ist zugleich der Tag, an dem Christus, die Sonne der Gerechtigkeit, aufgeht." Max.-Taur. *Serm.* LII, 1 (Natale) (CChr. SL 23,261,1–2, Mutzenbecher): *Bene quodammodo sanctam hanc diem natalis domini solem nouum uulgus appellat*. „Gewissermaßen treffend nennt der Volksmund diesen heiligen Tag der Geburt des Herrn ‚neue Sonne'." Vgl. auch DÖLGER, Sonnengleichnis, 29: „Nach der Einleitung der Weihnachtspredigt des Maximus von Turin war die Benennung des 25. Dezember als *Sol novus* in Turin und Norditalien im fünften Jahrhundert ganz selbstverständlich, es war eine Benennung der Volkssprache, so daß Heiden und Juden den Namen gebrauchten, und die Christen schlossen sich dem an, d.h. sie gebrauchten die alte Benennung weiter." Siehe auch RAHNER, Mysterium, 198, ferner HEIM, Solstice, 654: „D'après Maxime de Turin, le peuple en général, chrétien païen ou juif, a adopté l'appellation *sol nouus* pour le 25 décembre." Siehe auch BORELLA, Natale, 49: „La solennità e stata contrapposta alla celebrazione pagana del Natale Solis Invicti, di Mitra." Siehe auch J. TUBACH, Im Schatten des Sonnengottes. Der Sonnenkult in Edessa, Ḥarrān und Ḥaṭrā am Vorabend der christlichen Mission, Wiesbaden 1986, 95, Anm. 151: „Da man den dies natalis Domini, an dem Sol Invictus Geburtstag hatte, Sol novus nennt, ist Christus im Gegensatz zu dem irrtümlich angebeteten Geschöpf Sonne die ‚wahre Sonne'."

[790] Max.-Taur. *Serm*. LII, 1 (Natale) (CChr.SL 23,261,8–10, Mutzenbecher): *Si enim obscuratur sol cum Christus patitur, necesse est illum splendidius solito lucere cum nascitur*. „Wenn nämlich die Sonne verdunkelt wurde, als Christus litt, dann ist es nötig, daß sie leuchtender als gewöhnlich erstrahlt, wenn er geboren wird."

[791] HEIM, Solstice, 655: „La conclusion de cet inventaire est double: aucun texte ne nous dit avec exactitude quand l'Église de Rome a institué la fête de Noël pour opposer le *Natalis Christi* au *Natalis Solis*, ou au *sol nouus*. Mais tous les prédicateurs dont l'œuvre nous soit parvenue entre 360 et 450, établissent le lien entre Noël et le solstice d'hiver, entre la Saint Jean et le solstice d'été."

[792] Vgl. hierzu auch F. GRAF, Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom, Lectio Teubneriana 6, Stuttgart 1997, 24: „Dominantes Fest im Dezember waren die Saturnalia, die in Caesars Zeit vom 17. bis zum 19., in der Spätantike bis zum 23. Dezember dauerten."

beliebtes Fest[793]: „Über die rede ich, die, wenn sie mit uns das Geburtsfest des Herrn feiern, sich den Feiertagen der Heiden hingegeben hatten und sich nach jenem himmlischen Gastmahl eine Zwischenmahlzeit des Aberglaubens bereitet haben, so daß die, die vorher erfreut worden waren durch Heiligkeit, danach betrunken werden durch Lüge, indem sie nicht wissen, daß, wer mit Christus herrschen will, nicht mit der Welt feiern kann, und wer die Gerechtigkeit finden möchte, das Wohlleben ablehnen muß … Aber deswegen: Wer der himmlischen Dinge teilhaftig werden möchte, darf nicht Gefährte der Götzen sein."[794] Sehr nachdrücklich fordert er in diesem Zusammenhang seine Gläubigen auf, die heidnischen Feste zu meiden, gerade nicht durch Gegenfeste, sondern durch eine entsprechende Nüchternheit vermag der Christ, den Trug der heidnischen Feiern zu entlarven[795]. In diesem Zusammenhang von einem engen Verhältnis zwischen heidnischem Sol-invictus-Fest und christlichem Weihnachtsfest zu sprechen, wirkt der Sache eher nicht angemessen[796]. Maximus ist ein derartiges Fest so weit unbekannt, daß er das Fehlen eines heidnischen Parallelfestes für den 25. Dezember ausdrücklich betont, wie im Folgenden zu zeigen ist[797]. Dies

---

[793] Vgl. MOSSAY, Noël et l'Épiphanie (TEL), 49: „A la fin du IVe siècle, les fêtes des Calendes de janvier comptaient parmi les plus populaires particulièrement en Orient."

[794] Max.-Taur. *Serm*. LIII, 1 (Kalendis) (CChr.SL 23,266,2–9; 11–12, Mutzenbecher): *De his loquor qui nobiscum natalem domini celebrantes gentilium se feriis dediderunt, et post illud caeleste conuiuium superstitionis sibi prandium praepararunt, ut qui ante laetificati fuerant sanctitate, inebriarentur postea uanitate, ignorantes quod qui uult regnare cum Christo non possit gaudere com saeculo, et qui uult inuenire iustitiam debeat declinare luxuriam … Atque ideo qui uult esse diuinorum particeps, non debet esse socius idolorum.*

[795] Max.-Taur. *Serm*. LIII, 2 (Kalendis) (CChr.SL 23,267,35–38, Mutzenbecher): *Ergo, fratres, omni studio gentilium festiuitatem et ferias declinemus, ut quando illi epulantur et laetiti sunt, tunc nos simus sobrii atque ieiuni, quo intellegant laetitiam suam nostra abstinentia condemnari*! „Also, Brüder, laßt uns mit allem Eifer dem Fest und den Feiertagen der Heiden ausweichen, damit, wenn jene fressen und angeheitert sind, wir dann nüchtern und hungrig sind, wodurch sie einsehen mögen, daß ihre Ausgelassenheit durch unsere Enthaltsamkeit verdammt wird." Siehe hierzu jedoch KELLNER, Heortologie, 112, Anm. 3: „Daß die Absicht, die Saturnalien zu verdrängen, für die Wahl des 25. Dezember maßgebend gewesen, war die Meinung Hospinians fol. III und anderer. Allein die Feier dieses Festes dehnte sich nicht bis zum 25. aus, wenn auch Maximus von Turin diese Meinung zu unterstützen scheint." Vgl. ferner F. BÜNGER, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, Göttingen 1911, 103: „In allen anderen Predigten erstickt der Gegensatz gegen den nachhaltigen Einfluss des Heidentums die Erwähnung der Jahreswende oder führt in den vereinzelten Fällen, wo dieser gedacht wird, zur leidenschaftlichen Bekämpfung des Ausdrucks ‚novus annus' überhaupt."

[796] Eine eher systematische Anfrage an die Übernahme einer derartigen Symbolik findet sich bei BLUDAU, Pilgerreise, 86: „So soll das Mithrasfest Natalis Solis Invicti am 25. Dezember die Veranlassung gegeben haben, diesen Tag zu wählen. Sol invictus ist die von der Finsternis nicht bezwungene und zum Zeichen des Sieges wieder auftauchende Sonne. Der Ausdruck will denn doch auf den neu geborenen Weltheiland nicht recht passen, denn eher könnte man ihn auf den Auferstandenen beziehen."

[797] Insofern wird man fragen müssen, wie weit dieses Fest verbreitet war; diese Problematik wird jedoch nicht ungeteilt von der Forschung gesehen; vgl. auch PRÜMM, Geburtsfeier, 214: „Die eindrucksvollste Bekundung der neuen Religion war nun das Reichsfest des Sol invictus am 25. Dezember … Ein Hauptanziehungspunkt der Feier waren die Volksbelustigungen, zu

spricht für eine eher lokale Bedeutung eines derartigen Sonnenfestes. Auch für die Kappadokier im vierten Jahrhundert gilt übrigens, daß für sie ein mögliches Sol-invictus-Fest kein Thema ist[798]. Der Prediger aus Turin skizziert in dieser Predigt letztlich die Kirche als das, was im zwanzigsten Jahrhundert Lohfink als Kontrastgesellschaft[799] bezeichnen sollte, nicht Inkulturation, sondern Unvereinbarkeit wird gepredigt[800]. Diese Forderungen erhob ja auch Firmicus Maternus[801], das Bestreben, die synkretistischen Versuche einzelner Gläubiger zu bekämpfen, ist bei den Kirchenvätern weit verbreitet[802].

4.5.2 Zusammenfassung

Maximus von Turin sieht die zeitliche Ordnung des Kirchenjahres als von der göttlichen Vorhersehung bestens geplant. Die Taufe Christi – diese findet nach Maximus von Turin am historischen Jahrestag statt – liegt in der Nähe des Geburtsfestes, weil Geburt und Taufe als Wiedergeburt zusammengehören[803].

---

denen auch Freudenfeuer gehörten." Hiervon weiß der nicht weit von Rom entfernt wirkende Maximus nichts zu berichten, gerade deshalb ist es unwahrscheinlich, daß es sich bei dem fraglichen Fest um ein „Reichsfest" gehandelt haben kann. Siehe hierzu jedoch auch Frank, Weihnachten und Epiphanie II, 7: „Dem *lumen novum* der Sonne am *natalis invicti*, das jedem Christen des 4. Jh. bekannt war, ist vielmehr das neue Gnadenlicht Christi, der Sonne der Gerechtigkeit, entgegengestellt."

[798] Mossay, Noël et l'Épiphanie (TEL), 53–54: „La concurrence de la fête du Soleil Invaincu et de celle de la Nativité ne crée aucun complexe chez les Cappadociens; ils ne cherchent même pas à justifier la date de la fête chrétienne par des arguments historiques, du moins dans les textes qu'ils ont laissés… Les sources ne permettent donc pas de supposer que l'intention de s'opposer au culte du *Sol Invictus* ait eu une incidence directe sur l'origine ou la célébration de la Noël en Cappadoce."

[799] Vgl. auch nur N. Lohfink / G. Lohfink, „Kontrastgesellschaft" – eine Antwort an David Seeber, HerKorr 38, 1984, 189–192.

[800] Vgl. gegen diese Sicht z.B. Flicoteaux, Epiphanie, 410, Anm. 33, der bezüglich Epiphanias bemerkt: „Pour notre part, nous croyons volontiers… que la chose s'explique par la persistance de certaines coutumes populaires que l'Eglise a su détourner de leur origine païenne, en les rattachant, d'une manière très habile, à ces deux scènes de l'Evangile qui, l'une et l'autre, font valoir l'efficacité mystérieuse de l'eau sanctifiée ou transformée, à notre profit, par le Sauver."

[801] Vgl. Ziegler, Religion, 132: „Es konnte nun ein scharfer Apologet wie Firmicus Maternus den Kaiser unter Berufung auf das Alte Testament auffordern, daß er mit dem Götzendienst und den heidnischen Tempeln aufräume; der heidnische Wahn verschmutze, beflecke und entehre den Erdkreis."

[802] Rosen, Julian, 130: „Verbreitet war der Wunsch, für sich persönlich eine Brücke zwischen alter und neuer Religion zu schlagen. Die Kirche führte von Anfang an einen unerbittlichen Kampf gegen solche synkretistischen Neigungen."

[803] Max.-Taur. *Serm*. LXV,3 (Dictum post Epyfania) (CChr.SL 23,274,46–48, Mutzenbecher): *Ergo in hac sancta die baptizatus est dominus. Videte quam bene ordinauerit, ut et in natali suo natus sit et in epyphania sit renatus*. „Also wurde der Herr an diesem heiligen Tag getauft. Ihr seht, wie gut er es angeordnet hat, daß er an seinem Geburtsfest geboren wurde und an Epiphanias wiedergeboren.

Auch die Geburt Jesu findet am Jahrestag des historischen Ereignisses statt[804]. Und dieser Geburtstag liegt, so führt der Turiner Prediger aus, dank Gottes Vorsehung an einem hervorragenden Termin, der genau zwischen zwei heidnischen Feiern liegt. Da Maximus von Turin mit seinen Aussagen über das Walten der Vorhersehung direkt der Hypothese widerspricht, die eine Parallele zwischen heidnischem Sonnwendfest und christlichem Weihnachtsfest zu ziehen versucht, soll die entsprechende Passage vollständig zitiert werden: „Gut ist es gewissermaßen geordnet, weil es Gott voraussah, daß in der Mitte zwischen den Festen der Heiden Christus als Herr geboren wurde[805] und daß der Glanz des wahren Lichtes zwischen den schattenhaften und abergläubischen Kulten der Irrtümer aufleuchte, damit die Menschen, wenn sie inmitten ihrer leeren Wahnvorstellungen die Gerechtigkeit der reinen Gottheit hervorblitzen sehen, den vergangenen Götzendienst vergessen und keinen zukünftigen betreiben. Welcher Weise nämlich, der das Geheimnis des Geburtstages des Herrn erkennt, wird nicht die Trunkenheit der Saturnalien verdammen und die Ausschweifung der Kalenden ablehnen? Indem er Teil haben will an Christus, will er nicht Teil dieser Welt sein. Dies nämlich ist die Lehre des göttlichen Kultes, daß, wer Teil haben wird an der Lüge der Heiden, kein Band haben kann mit der Wahrheit der Heiligen.“[806]

Weihnachten fällt also nach Maximus gerade deswegen auf einen so gut gewählten Tag, weil ihm keine heidnische Feier als Parallele bekannt ist, die ebenfalls an diesem Tage begangen wird[807]. Aus diesen Ausführungen des Turiner Kirchenmannes kann man gleich mehrere Dinge ableiten: Erstens muß man aus dieser Predigt ableiten, daß das Sol-invictus-Fest keineswegs so weit

---

804 Max.-Taur. *Serm.* XCVII,3 (Natale Dni) (CChr.SL 23,287,50–52, Mutzenbecher): *Hodierna igitur die secundum carnem natus est dominus ita secreto ita silentio, ut ortum eius saeculum penitus ignoraret*. „Am heutigen Tage also wurde der Herr dem Fleisch nach in einer so großen Heimlichkeit und Stille geboren, daß die Welt weithin nicht um seine Geburt wußte.“

805 Im Deutschen ist es nicht möglich, das lateinische Sprachspiel wiederzugeben, indem an dieser Stelle ein Wort Verwendung findet, das sowohl „geboren werden“ als auch „aufgehen“ bedeutet. Die Anspielung auf die Lichttypologie stimmt den Hörer ein auf die Entfaltung dieser Typologie in den folgenden Sätzen.

806 Max.-Taur. *Serm.* XCVIII, 1 (Kalendis) (CChr.SL 23,390,2–13, Mutzenbecher): *Bene quodammodo deo prouidente dispositum est, ut inter medias gentilium festiuitates Christus dominus oriretur, et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum ueri luminis splendor effulgeret, ut perspicientes homines in uanis superstitionibus suis purae diuinitatis emicuisse iustitiam praeterita obliuiscerentur sacrilegia futura non clerent. Quis enim sapiens, qui dominici natalis itellegit sacramentum, non ebrietatem condemnet saturnalium non declinet lasciuiam kalendarum, et partem cupiens habere cum Christo particeps nolit esse cum saeculo? Haec enim diuini cultus ratio est, ut qui societatem habuerit cum uanitate gentilium, copulam non possit habere cum ueritate sanctorum*.

807 Siehe hierzu allerdings Heim, Solstice, 660: „La naissance du Christ, irrésistiblement supplantera le *Sol nouus* ou le *Natalis Invicti*.“

verbreitet war, wie oft vermutet wird[808] – immerhin hätten sonst die Zuhörer dem Redner vorwerfen können, daß seine Argumentation nicht stichhaltig sei[809]. In der wissenschaftlichen Argumentation wurden offensichtlich vor allem Weihnachtspredigten mit einer Sonnensymbolik für die Parallelen zwischen heidnischem und christlichem Fest herangezogen. Die Passage, die einer weit verbreiteten Forschungsmeinung zumindest ein gewisses Korrektiv entgegensetzt, findet sich jedoch in einer Predigt auf die Kalenden des Januar[810]. Zweitens wird man davon ausgehen müssen, daß die Kirchenväter des vierten und fünften Jahrhunderts tatsächlich davon überzeugt waren, daß Jesus an diesem Tag geboren worden ist, daß es ihnen also tatsächlich um die festliche Vergegenwärtigung eines historischen Ereignisses geht. Am Rande kann man sicherlich auch bemerken, daß die Brumalia bis in das 10. Jahrhundert hinein gefeiert wurden, ohne daß deswegen ein kirchliches Parallelfest entstanden wäre[811].

Maximus von Turin ordnet im Zusammenhang seiner Predigten die Geburt des Johannes und die Geburt Jesu in den kosmischen Zusammenhang des wachsenden und schwindenden Lichtes der Sonne ein. Man wird also überlegen müssen, ob er nicht auch das Geburtsfest des Johannes gefeiert hat[812]. In diesem

---

[808] Siehe hierzu auch nur Rahner, Mysterium, 190: „Der spätantike Sonnenkult, gegen dessen östliche, in Mysterienfeiern sich kleidende Form das Epiphaniefest eingesetzt worden war, hat sich nun im Lauf des dritten Jahrhunderts in Rom, unter kaiserlich politischer Führung, eine glanzvolle Gestalt geschaffen, wurde geradezu zur Reichsreligion." Gegen eine weite Verbreitung scheint auch die fehlende Kenntnis des Epiphanius hinsichtlich eines derartigen Festes zu sprechen; vgl. für diese Überlegung auch Talley, Origins, 105, unter Hinweis auf Epiphanius' Fehldatierung der Saturnalien: „His error with regard to the date at least suggests that he was unaware of the *Dies natalis solis invicti*."

[809] Dagegen jedoch Kellner, Heortologie, 113, zu Sermo 103 des Maximus von Turin: „Was lag also für den geborenen Römer näher, als den Geburtstag dieser neuen und wahren Sonne auf den Tag zu legen, wo in seinem Kalender schon von alten Zeiten her ein *Natalis solis* verzeichnet war und wo auch die heidnische Einwohnerschaft Roms ein Fest feierte." Siehe auch J.A. Jungmann, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen, Freiburg (Schweiz) 1967, 135: „Der wirkliche Grund für die Wahl des 25. Dezember muß das heidnische Fest des *dies natalis Solis Invicti* gewesen sein, das in Rom damals mit großem Glanze gefeiert wurde." Man wird fragen müssen, ob das Fest, falls es in Rom wirklich „mit großem Glanze" gefeiert wurde, Maximus und den Turiner Gläubigen völlig unbekannt gewesen sein kann.

[810] Vielleicht sollte dies dazu anregen, die Forschung bezüglich der Ursprünge des Weihnachtsfestes noch viel stärker aus dem engen Rahmen der Festpredigten herauszunehmen und in die kulturellen Veränderungen des vierten und fünften Jahrhunderts einzuordnen.

[811] Vgl. W. Pax, Art. Brumalia, RAC 2, 1954, 646–649, hier 648–649: „Daß die B. bis ins 10. Jh. hinein bestanden haben, erklärt sich aus der wechselnden Stellungnahme der Kirche, die zT. wenigstens durch die Rücksicht auf den Hof bestimmt war. Da die B. allmählich ihren ursprünglich religiös-heidnischen Charakter völlig verloren hatten u. zu einer weltlichen Lustbarkeit geworden waren, konnte ihre durch die Ausartungen an u. für sich notwendig gewordene Bekämpfung langsamer vonstatten gehen, wenn nicht gelegentlicher Rückfall in abergläubische Vorstellungen eine schärfere Stellungnahme erheischte."

[812] Max.-Taur. *Serm*. XCIX, 1 (Natale Dni.) (CChr.SL 23,394,4–6, Mutzenbecher): *Ecce enim in natiuitate Christi dies crescit, et in Iohannis natiuitate decrescit; illo oriente lux proficit, hoc nascente minuitur*. „Siehe nämlich, bei der Geburt Christi wächst das Licht, und bei

Zusammenhang wird dann selbstverständlich auch das Bild von der Sonne der Gerechtigkeit auf Christus angewendet[813].

4.6 Verona

Eine Predigt des Bischof Zeno von Verona, der etwa zwischen 360 und 380 diesem Bistum vorstand[814], ist von besonderem Interesse für die Frage der Anfänge des Weihnachtsfestes. Dölger sieht diese Predigt im Zusammenhang der Auseinandersetzung des Christentums mit einem von ihm vorausgesetzten reichsweiten Fest des Sonnengottes am 25. Dezember[815] – wobei er aufgrund der Thematik die Predigt dem Weihnachtsfest zuordnet[816]. Und tatsächlich ist

---

der Geburt des Johannes nimmt das Licht ab; wenn jener geboren wird, macht das Licht Fortschritte, wenn dieser geboren wird, schwindet es."

[813] Max.-Taur. *Serm*. XCIX, 1 (Natale Dni.) (CChr.SL 23,394,15–18, Mutzenbecher): *Ergo in natiuitate domini proficit dies. Non mirum si proficit dies, in qua nouus iustitiae sol coruscat. Non mirum si proficit dies, quam splendidissima lux ueritatis inluminat*. „Mit der Geburt des Herrn nämlich macht der Tag Fortschritte. Nicht verwunderlich ist es, wenn der Tag fortschreitet, an dem die neue Sonne der Gerechtigkeit aufleuchtet. Nicht verwunderlich ist es, wenn der Tag fortschreitet, den das leuchtendste Licht der Wahrheit erleuchtet." HEIM, Solstice, 656, bietet anstelle von *sol verus* die Formulierung *sol novus*. Siehe auch FRANK, Weihnachten und Epiphanie II, 2.

[814] Vgl. B. DÜMLER, Art. Zeno von Verona, LACL ^{3}2002, 731.

[815] DÖLGER, Sonnengleichnis, 24–25: „Der im dritten Jahrhundert von den syrischen Kaisern an immer stärker aufsteigende Sonnenkult war aber der Anlaß, daß mit dem Sonnenkaiser Aurelianus der Sonnengeburtstag des 25. Dezember zum Reichsfeiertag werden konnte. Mit diesem Reichsfeiertag hatte sich das Christentum auseinanderzusetzen wie in einem Kampf zwischen Sonnengott und Christus." Vgl. auch BORELLA, Natale, 54: „Si vede in S. Ambrogio, come in S. Zenone, la preoccupazione di contrapporre il sole increato a quello creato." Zum reichsweiten Fest vgl. auch A. PAUS, Art. Sonne I. Religionsgeschichtlich, LThK Bd. 9 ^{3}2000, 721–723, hier 722: „Sol wird eine einzigartige, synkretist. Integrationsgottheit zahlr. hellenistisch-röm. u. oriental. S.-Götter … aus versch. geograph. u. ethn. Zusammenhängen u. als *deus Sol invictus* führender Staatsgott. Ihm ließ Ks. Aurelian am 25.12.274, dem Geburtstag des Gottes, einen eigenen Tempel in Rom weihen. Das Christentum vermochte diese S.-Theologie im Blick auf Jesus Christus (Mal 3,20) neu zu prägen." Zur Wirkung und Konkurrenz dieses Gottes mit dem Christengott vgl. auch W. WEBER, Die Vereinheitlichung der religiösen Welt, in: R. LAQUEUR / H. KOCH / W. WEBER (Hgg.), Probleme der Spätantike. Vorträge auf dem 17. Deutschen Historikertag, Stuttgart 1930, 67–100, hier 92: „Der Sonnengott schwang noch fast ein halbes Jahrhundert seine Geißel über diesen Teil der Bewohner des Reichs und lebte mit neuer Kraft unter Kaiser Iulian wieder auf: fanatisch hat dieser mit Wort und Schrift und staatlichen Mitteln für ihn gekämpft. Und er blieb bis zuletzt der stärkste Rivale des Gottes der Christen. Nichts zeigt es so deutlich wie die Tatsache, daß die Christen in Rom auf den Tag der Geburt des Sonnengotts von einer Jungfrau, der im aurelianischen Kult am 25. Dezember gefeiert wurde, das Fest der Geburt ihres Herren legten."

[816] DÖLGER, Sonnengleichnis, 2: „Eine Predigt an Epiphanie würde eher von dem Stern der Magier reden, da Epiphanie vorzugsweise die Erscheinung Christi und seine Offenbarung vor den Weisen des Morgenlandes als Festgeheimnis enthielt." Für einen ähnlichen Gedanken vgl. auch BLUDAU, Pilgerreise, 82: „Bei Zeno von Verona († 380), der wahrscheinlich aus Afrika stammt, findet sich auf Epiphanie keine Predigt, wohl aber sind drei Predigten auf die Geburt

die Beschreibung Christi mit den Attributen, die in heidnischen Kreisen für den Sonnengott verwendet werden, aufschlußreich: „Dieser ist unsere Sonne, die wahre Sonne, die die so helleuchtenden Feuer der Welt, die Brüder der Gestirne und der glänzenden Himmelspole aus der Fülle ihrer Leuchtkraft entzündet. Dieser (ist die Sonne), die einmal unterging und wieder aufging, um niemals mehr einen neuen Untergang zu erfahren. Ja, dieser ist die Sonne, die eine Krone von 12 Strahlen, nämlich der zwölf Apostel, umgibt; die Sonne, die auf der Umfahrt durch den ganzen Erdkreis nicht vier stumme Tiere, sondern die vier Evangelien mit ihren heilbringenden Verkündigungen einherfahren. Welche Gewalt das Kleid und der Wagen dieser Sonne besitzt, bezeugt der Prophet mit diesen Worten: ‚Gott, wie ein Feuer wird er kommen, und wie ein Sturmwind ist sein Wagen, um Rache zu nehmen in seinem Zorn‘ (Isaias 66,15).“[817]

Auffällig ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß keinerlei Hinweis auf ein mögliches paralleles heidnisches Fest in der Predigt zu finden ist[818] – und die Tatsache allein, daß die Attribute des Sonnengottes für Christus verwendet wer-

des Herrn erhalten. Man möchte daraus schließen, daß er das Fest gar nicht gefeiert hat oder daß es mit dem Geburtsfest (25. Dezember) identisch war; aber niemand kann sagen, ob alle Predigten oder Entwürfe erhalten sind.“ Siehe auch KELLNER, Heortologie, 116: „Was die liturgische Feier angeht, so rühren die ersten Predigten auf *Nativitas Domini*, welche aus dem Altertum auf uns gekommen sind, von Zeno Veronensis († 380) her. Sie sind aber sämtlich rein theoretischen Inhaltes und nehmen auf das Datum keine Rücksicht. Auf das Epiphaniefest findet sich bei ihm keine Predigt. Man möchte daraus schließen, daß er es gar nicht gefeiert habe, oder daß es mit dem Geburtsfest des Herrn identisch gewesen sei.“ Wie sich im bisherigen Verlauf der Untersuchung gezeigt hat, wäre es selbstverständlich möglich, diese Predigt auch im Zusammenhang des Epiphaniefestes zu sehen, läßt sich doch zum Beispiel bei Maximus von Turin noch immer eine Kenntnis des älteren Festinhaltes der Geburt Jesu für diesen Tag belegen – und gerade weil es sich bei Zeno um ein sehr frühes Zeugnis handelt, scheint es nicht möglich, seine Predigt aufgrund einer späteren Festentwicklung einzuordnen. Vielmehr muß offen bleiben, für welches der beiden Feste diese Predigt verfaßt war. Zum afrikanischen Ursprung Zenos vgl. DÖLGER, Sonnengleichnis, 8; siehe auch J. LECLERCQ, Aux origines du cycle de Noël, EL 60, 1946, 7–26, hier 26, Anm. 9; vgl. jedoch auch M. DURST, Art. Zeno, LThK Bd. 10, ^{3}2001, 1422–1423, hier 1422: „Z.s Herkunft aus Afrika … bleibt ungewiß.“

[817] Zeno, *Lib. II tractatus* 12: *De nativitate Domini et maiestate 2* (CChr.SL 22,185,33–186,42, Löfstedt): *Hic sol noster, sol verus, qui clarissimos ignes mundi germanos astrorumque candentium populorum claritatis suae de plenitudine accendit. Hic, qui semel occidit, et ortus est rursum numquam repetiturus occasum. Hic, inquam, quem duodecim radiorum, id est apostolorum duodecim, corona circumdat, quem per ambitum totius orbis non muta quatuor animalia, sed salutiferis praedicationibus quatuor circumferunt evangelia. Cuius quam vim habeat amictus et currus, his verbis propheta testatur: Deus sicut ignis veniet et sicut procella currus eius, retribuere in ira vindictam*; die Übersetzung folgt DÖLGER, Sonnengleichnis, 1–2; vgl. auch KELLNER, Heortologie, 113, Anm. 3.

[818] Siehe hierzu auch WALLRAFF, Christus, 186: „In einer der ältesten erhaltenen Weihnachtspredigten preist Zeno von Verona, der sich übrigens sonst keineswegs durch eine besonders irenische Haltung gegenüber dem Heidentum auszeichnet, Christus als die wahre Sonne – ganz vorbehaltlos und ohne konkrete Bezugnahme auf die pagane Tradition, ja ohne jeden polemischen Unterton.“

den, macht es nicht notwendig, auf die Übernahme eines Festes zu schließen[819]. Dies ist hervorzuheben, kann doch eine ganze Reihe religionsgeschichtlicher Daten aus den Polemiken gegen Heiden und Juden erschlossen werden[820]. Um so auffälliger ist, daß sich keine Polemik gegen ein entsprechendes Fest des unbesiegten Sonnengottes in dieser Predigt findet, während der Prediger eine ähnliche Sonnensymbolik auch in einer Osterpredigt verwendet[821]. Und so wird man die Verwendung der oben beschriebenen Attribute wohl im Zusammenhang mit der weit verbreiteten Deutung antiker Götter als Vorbilder des Christentums zu verstehen haben, haben doch „die christlichen Schriftsteller die Antike zuweilen dadurch überboten, daß sie eine antike Vorstellung als in viel höherem Maße im Christentum erfüllt darstellten.“[822]

4.7 Ravenna

Eine Generation nach Maximus I. von Turin wirkte Petrus Chrysologus in Ravenna, das während seiner Zeit den Status einer Metropole erhielt[823]. Sowohl Weihnachten wie auch Epiphanias werden zu seiner Zeit gefeiert. Bei ihm findet sich ein Epiphaniefest, das von den drei Inhalten Ankunft der Magier, Wunder zu Kana und Taufe Christi geprägt ist[824]. Man wird überlegen müssen, ob in dieser Dreiheit nicht eine weitere Entwicklungsstufe im Vergleich zu Maximus I. von Turin deutlich wird. Die Magier dürften aufgrund des Einflusses der römischen Liturgie den ersten Platz unter den Festinhalten erhalten haben[825]. Wahrscheinlich ist, daß die Dreiheit der Inhalte mit auf den Einfluß von Mai-

[819] Dazu jedoch HEIM, Solstice, 656: „Ce texte forme la transition entre le culte solaire instauré par Elagabal et l'identification chrétienne du Christ au soleil spirituel.“ Am Rande sei bemerkt, daß die christliche Sonnensymbolik viel älter als diese Predigt des Zeno von Verona ist; bereits im zweiten Jahrhundert finden sich eindeutige Belege dieser Symbolik; vgl. hierzu auch BORELLA, Natale, 53; siehe auch BOTTE, Origines, 63; siehe ferner KLAUS, Gottesdienst, 77–78, zu dieser Predigt: „Die unmittelbare Erbfolge in der Verknüpfung des Geburtsfestes Jesu mit dem vorher gefeierten Geburtsfest des Sonnengottes hat kein geringerer als Bischof Zeno von Verona († 371/72) in einer Weihnachtspredigt klar zum Ausdruck gebracht.“

[820] Vgl. DÜMLER, Art. Zeno von Verona, 731.

[821] DÖLGER, Sonnengleichnis, 18.

[822] DÖLGER, Sonnengleichnis, 1.

[823] Petrus Chrysologus wurde wahrscheinlich zwischen 424 und 429, spätestens jedoch 432 Bischof von Ravenna; sein Tod fällt wahrscheinlich in das Jahr 451, sicher jedoch starb er vor 458; vgl. B. DÜMLER, Art. Petrus Chrysologus, LACL ³2002, 570–571.

[824] BLUDAU, Pilgerreise, 83: „Auch Petrus Chrysologus von Ravenna († um 450) predigte an Epiphanie über die Anbetung der Magier, Serm. 156–160; Serm. 157 sagt er: festivitas peperit tria Deitatis insignia, und bezeichnet als solche die Ankunft der Magier, das Wunder von Kana und Christi Taufe.“ Siehe auch HOLL, Ursprung, 136– 137; vgl. auch BORELLA, Natale, 65.

[825] BOTTE, Origines, 43: „Il nomme l'adoration des mages, le miracle de Cana, le baptême de Jésus tandis que l'hymne Inluminans met in premier lieu le baptême. Pour lui, la première place revient toujours à l'adoration des mages et, dans les sermons 156, 158 et 159, il n'est pas question d'autre chose.“

land zurückgeht[826]. Das Weihnachtsfest ist auch bei ihm mit der Lichtsymbolik verbunden[827].

Einige Bemerkungen zu Detailfragen bezüglich Epiphanias bei Petrus Chrysologus scheinen an dieser Stelle angebracht. So scheint man die von Botte aufgeworfene Frage, ob Petrus Chrysologus den Hymnus *Inluminans altissimus* kannte[828], auch aufgrund der Erwähnung des Speisungswunders mit der Sättigung der 5000 in einer der Epiphaniepredigten[829], die sich ja auch in diesem Hymnus findet, als wahrscheinlich ansehen zu müssen. In den Predigten anläßlich Epiphanias zeigt sich einmal mehr, wie sehr das liturgische Heute, die Vergegenwärtigung der vor Zeiten geschehenen Ereignisse die Vorstellung des Predigers prägt[830]. Die einzelnen Wunder, die den Festinhalt bilden, sind für ihn – wenn auch mit der entsprechenden zeitlichen Differenz – an eben diesem

---

826 Vgl. auch Borella, Natale, 65: „L'influsso di Milano, capitale dell'impero d'Occidente fino al 404, può aver portato a Ravenna, come a Nola, il trinomio della Epifania."

827 Vgl. auch Frank, Weihnachten und Epiphanie. II, 3 unter Verweis auf Sermo 146: „In ihr wird für das ‚Erstrahlen Gottes' in der Geburt Christi, für den ‚Glanz der Jungfrauengeburt' der Ausdruck *novum lumen* verwandt. Er wird nicht unvermittelt eingeführt, ergibt sich vielmehr wie von selbst aus dem zum Vergleich gebrachten Bild der erstrahlenden natürlichen Sonne und der Anwendung auf das in der Jungfrauengeburt gegebene Erstrahlen Gottes." Man wird in diesem Zusammenhang fragen müssen, ob nicht der Begriff des *novum lumen* in Norditalien ein *terminus technicus* für die Sonnenwende war. Vgl. zu dieser Predigt auch Dölger, Sonnengleichnis, 30: „Auch Petrus Chrysologus hat sich das Sonnen-Sinnbild für die Geburt Christi nicht entgehen lassen. Im Hinblick auf die aufgehende Sonne spricht er von der Geburt Christi als einem ‚Aufleuchten Gottes' (*radiante deo*), von dem Erscheinen des ‚neuen Lichtes' und nennt Christus die aufgehende Sonne (*oriens*) selber."

828 Botte, Origines, 43.

829 Vgl. Chrysol. *Serm*. 160,6 (De Epiph. 4,6) (CChr.SL 24B,992,73–76, Olivar): *Nam qui panes quinque fragmento profluo et furtiuo incremento ad quinque milia hominum tetendit et dilatauit saginam, potuit augmentis subcrescentibus ad nuptiarum festa uini ampliare et perpetuare mensuram*. „Denn der, welcher fünf Brote durch ständiges Brechen und geheimen Zuwachs zur Nahrung 5000 Menschen verteilt und verbreitet hat, der hat auch zur Hochzeitsfeier, nachdem die Krüge gefüllt waren, das Maß des Weins vermehren und andauern lassen gekonnt." Allerdings zählt Petrus Chrysologus dieses Wunder am Ende der Predigt nicht zu den Wundern, die im eigentlichen diesen Festtag bestimmen; Chrysol. *Serm*. 160,7 (De Epiph. 4,7) (CChr.SL 24B,992–993,81–82, Olivar): *Tribus autem modis hodie Christi deitas est probata: magorum munere, patris testimonio, aquae mutatione in uinum*. „Auf dreifache Weise ist heute die Gottheit Christi erwiesen: Durch die Gabe der Magier, das Zeugnis des Vaters und die Wandlung des Wassers in Wein." Chrysol. *Serm*. 157,1 (De Epiph. 2,1) (CChr.SL 24B,976,7–8, Olivar): *Post deus ipse apparuit trino modo*. „Danach ist er dreifach als Gott erschienen."

830 Man vergleiche auch nur die vielen Belege in der 4. Predigt auf Epiphanias, in denen die Vergegenwärtigung des Festinhalts sehr deutlich wird; siehe Chrysol. *Serm*. 160,2 (De Epiph. 4,2) (CChr.SL 24B,989,10–12, Olivar): *Hodie magus quem fulgurem quaerebat in stellis, in cunis reperit uagientem. Hodie magus clarum miratur in pannis, quem diu in astris patiebatur obscurum*. „Heute findet der Magier den, den er als Glanz unter den Sternen suchte, weinend in der Wiege. Heute bewundert der Magier offen den in Windeln, den er lange in den Sternen als Verborgenen hinnahm." Chrysol. *Serm*. 160,3 (De Epiph. 4,3) (CChr.SL 24B,991,37–38, Olivar): *Hodie Christus Iordanis alueum mundi peccatum lauaturus intrauit*. „Heute stieg Christus in das Bett des Jordans im Begriff, die Sünden der Welt abzuwaschen." Chrysol. *Serm*. 160,4 (De Epiph. 4,4) (CChr.SL 24B,991,49, Olivar): *Hodie spiritus sanctus supernatat aquas*

Tag geschehen, der Epiphanias genannt wird[831]. Für Petrus Chrysologus erklärt der Name des jeweiligen Herrenfestes bereits den Inhalt, so sagt er einleitend am Beginn der zweiten Predigt auf Epiphanias. Für den Namen dieses Festes gilt: „Durch das Licht der Wunder hat er den Tag seiner Erscheinung (wörtl.: Erleuchtung) bezeichnet."[832]

In diesem Zusammenhang muß auch erwähnt werden, wie sehr Petrus Chrysologus gegen die heidnischen Bräuche am 1. Januar polemisiert[833]. In einer seiner Predigten zu den Kalenden des Januar erwähnt er dann auch, daß diese teuflische Feier kurz nach dem Weihnachtsfest stattfindet – sein Schweigen bezüglich eines heidnischen Parallelfestes am 25. Dezember bei gleichzeitiger harter Verurteilung der Feiern anläßlich der Kalenden muß wohl doch als sehr beredt bezeichnet werden. Auffällig ist in diesem Zusammenhang sicher, daß Petrus Chrysologus diese Feiern als dämonische Nachahmungen christlicher Feiern sieht und nicht als Feste, die älter als die christlichen Feiertage sind[834],

---

specie columbae. „Heute schwebt der Heilige Geist in Gestalt einer Taube über den Wassern." In dieser Predigt finden sich noch zahlreiche weitere Belege des liturgischen *hodie*.

[831] Chrysol. *Serm*. 157,8 (De Epiph. 2,8) (CChr.SL 24B,979,71–74, Olivar): *Sic Christus diuerso tempore, uno eodemque die, magorum munere, mutatione aquae, patris uoce deus trino testimoni nosceretur, fieretque de trina ostensione Christi epiphaniae una et sacrata solemnitas*. „So wurde Christus zwar zu unterschiedlicher Zeit, aber an ein und demselben Tage, durch die Gabe der Magier, die Wandlung des Wassers und die Stimme des Vaters durch ein dreifaches Zeugnis als Gott anerkannt, und hinsichtlich der dreifachen Bezeugung Christi geschieht die eine und heilige Feier der Epiphanie." Auffällig ist hier wie auch an anderen Stellen bei Petrus Chrysologus, daß er, wenn er die Festinhalte von Epiphanias aufzählt, nur von „dem Geschenk" der Magier spricht. Dies liegt wohl daran, daß nur eines der Geschenke nach seiner Interpretation auf die Gottheit hinweist, die sich an diesem Tag offenbart. Allerdings zeigt auch dies, wie sehr im Nachhinein die verschiedenen Inhalte, derer an diesem Tag gedacht wird, eine Interpretation auf das Festgeheimnis hin erfahren haben.

[832] Chrysol. *Serm*. 157,1 (De Epiph. 2,1) (CChr.SL 24B,976,5–6, Olivar): *Lumine signorum diem suae inluminationis effudit*. Daraus folgert er (Chrysol. *Serm*. 157,1 [De Epiph. 2,1] [CChr.SL 24B,976,9–10, Olivar]): *Merito ergo solemnitas praesens epiphaniae uocabulo nuncupatur, in qua inluxit deitas, quae nostra nobis obscurabatur in carne*. „Mit Recht wird das gegenwärtige Fest mit dem Wort Epiphanias benannt, an dem die Gottheit aufgeleuchtet ist, die für uns verborgen war in unserem Fleisch."

[833] Vgl. hierzu auch KELLNER, Heortologie, 124: „In Ravenna wurde er (d. i. der Neujahrstag) mit Tänzen und Maskeraden gefeiert, gegen welche Petrus Chrysologus in seinem 155. Sermo ernstlich eifert. Da er den Christen sogar das Zuschauen bei diesen Lustbarkeiten verbot, so müssen sie unsittlicher Art gewesen sein." Ob der Deutung der „Unsittlichkeit" dieser Lustbarkeiten durch Kellner zuzustimmen ist, sei dahingestellt. Offensichtlich ist einmal mehr die betonte Abwendung des Christentums vom Heidentum.

[834] Chrysol. *Serm*. 155,1 (De Kal. Ianuariis 1,1) (CChr.SL 24B,961,1–9, Olivar): *Vbi nostram Christus pie natus est ad salutem, mox diabolus diuinae bonitati numerosa genuit et perniciosa portenta, ut ridiculum de religione conponeret, in sacrilegium uerteret sanctitatem, de honore dei dei pararet iniuriam. Hinc est, fratres, hinc est quod hodie gentiles deos suos, foeditatibus exquisitis, excogitato dedecore, et ipsa turpitudine turpiores –, deos suos uidendos trahunt, distrahunt, pertrahunt, quos faciunt non uidendos*. „Sobald Christus rechtmäßig (Böhmer: aus Liebe) zu unserem Heil geboren worden ist, brachte der Teufel sogleich zahllose und der Güte Gottes verderbenbringende Ungeheuer hervor, damit er die Gottesverehrung lächerlich machte,

auch wenn er anerkennt, daß es sich um sehr alte Feiern handelt[835]. Mit sehr drastischen Worten ermahnt er die Christen, davon Abstand zu halten und sich nicht durch diese Feiern zu besudeln[836]. Der Prediger läßt auch den Einwand, es handele sich nur um eine freudige Art, den Jahresanfang zu begrüßen, nicht gelten, er bezeichnet diese Feiern vielmehr als „Verbrechen"[837]. Viel drastischer läßt sich das Mißfallen über diese Feiern anläßlich des Jahreswechsels wohl nicht in Worte fassen. Auch die Aufforderung, sich von derartigen Feiern zu distanzieren, faßt der Prediger in harte Worte: Die sich mit solchen Feiern abgeben, sind würdig des Todes[838]. In besonderer Weise betont er, daß bereits die Zustimmung, nicht erst die Teilnahme an den Feiern ein nicht entschuldbares Abweichen von der christlichen Lebensweise darstellt[839]. Unschwer ist zu er-

---

damit er die Heiligkeit in Gotteslästerung wandelte, um Gott Unehre zu bereiten aus dem, was ihm zur Ehre gereichen sollte. Deswegen, Brüder, deswegen ist es, daß heute die Heiden ihre Götter mit ausgesuchten Scheußlichkeiten, in ausgesuchter Schändlichkeit und mit einer alle Schande überbietenden Schändlichkeit, ihre Götter, damit sie gesehen werden, hervorholen, hierhin und dorthin bringen, von denen sie sonst sagen, daß sie unsichtbar seien."

[835] Chrysol. *Serm*. 155bis,1 (De Kal. Ianuariis 2,1) (CChr.SL 24B,967,8–10, Olivar): *Ecce ueniunt dies, ecce kalendae ueniut, et tota daemonum pompa procedit, idolorum tota producitur officina, et sacrilegio uetusto anni nouitas consecratur*. „Siehe, Tage sind gekommen, siehe die Kalenden sind gekommen, und die ganze Schar der Dämonen tritt hervor, alle Dienste der Götzen werden vorgeführt, und mit altertümlichem Frevel wird die Neuheit des Jahres geweiht."

[836] Chrysol. *Serm*. 155,5 (De Kal. Ianuariis 1,4) (CChr.SL 24B,963,37.41–44, Olivar): *Haec diximus, fratres, … si modo non eorum expectaculis polluantur, si eorum non inquinentur adtactu, si huiusmodi fugiunt de adsensione discrimen, quia factis semper est aequalis adsensus*. „Dies haben wir gesagt, Brüder, damit (die Christen) sich nicht beflecken sollen durch die Teilnahme an solchen Schauspielen, damit sie sich nicht beschmutzen durch die Berührung, damit sie auf diese Art der Gefahr der Zustimmung entfliehen, weil die Zustimmung immer der Handlung selbst gleichwertig ist."

[837] Chrysol. *Serm*. 155,5 (De Kal. Ianuariis 1,5) (CChr.SL 24B,964,50–53, Olivar): *Sed dicit aliquis: non sunt haec sacrilegiorum studia, uota sunt haec iocorum; et hoc esse nouitatis laetitiam, non uetustatis errorem; esse hoc anni principium, non gentilitatis offensam. Eras, homo. Non sunt, non sunt haec ludicra, sunt crimina*. „Aber es sagt einer: Es sind nicht ausgelassene Gotteslästerungen, es sind nur scherzhafte Wünsche. Dies ist die Freude über die Neuheit (der Zeit), nicht (ist es) ein Irrtum der alten Bräuche. Dies sei der Anfang des Jahres, nicht das Ärgernis des Heidentums. Du irrst, Mensch. Dies sind nicht, dies sind keinesfalls Scherze, sondern Verbrechen!" Derselbe Gedanke findet sich auch Chrysol. *Serm*. 155bis,2 (De Kal. Ianuariis 2,2) (CChr.SL 24B,968,19, Olivar): *Non sunt, non sunt ioca: sunt crimina*. „Keinesfalls handelt es sich um fröhliche Scherze, es sind Verbrechen."

[838] Chrysol. *Serm*. 155bis,2 (De Kal. Ianuariis 2,2) (CChr.SL 24B,968–969,33–36, Olivar): *Et hoc christiani uident, christiani expectant, admittunt in domus suas, in domibus suis recipiunt christiani, inmemores illius apostolici dicti: ‚Quoniam qui talia agunt, digni sunt morte.'* „Und dies sehen die Christen, dies erwarten die Christen, dies lassen sie in ihre Häuser, dies nehmen die Christen in ihren Häusern auf, indem sie nicht an das Wort des Apostels (wörtl.: die apostolische Aussage) denken: ‚Deswegen sind, die solches tun, des Todes würdig'." Vgl. auch Chrysol. *Serm*. 155bis,3 (De Kal. Ianuariis 2,3) (CChr.SL 24B,969,47, Olivar): *Fugite ergo daemoniaca ista, si diuina desideratis audire*. „Flieht also jene teuflischen Feiern, wenn ihr Himmlisches zu hören begehrt."

[839] Chrysol. *Serm.* 155bis,3 (De Kal. Ianuariis 2,3) (CChr.SL 24B,969,37–40, Olivar): *Sed dicis: qui faciunt ea moriantur. Non te excusat sermo, quem uoluntas non excusat; nec separat*

kennen, um wie viel harmloser die Kritik der anderen Kirchenväter an der einen oder anderen Praxis am 25. Dezember ist[840]. An den entsprechenden Passagen vor allem bei Augustinus und Leo dem Großen wird darzulegen sein, wie sehr sich die Aussagen dieser Kirchenväter von der hier beschriebenen harten Kritik an heidnischen Bräuchen der Kalenden des Januar unterscheidet. Deswegen wird man bereits an dieser Stelle festhalten müssen, daß diese verglichen mit der Kritik der Praktiken am 25. Dezember extrem harte Ablehnung der heidnischen Feiern am 1. Januar die Frage nach dem Verhältnis von Christentum zu Heidentum in der Zeit, in der das Weihnachtsfest und Epiphanias entstanden sind, um eine spannende Facette bereichert, die nicht einfach durch die Hypothese für die Entstehung des Weihnachtsfests von heidnischem Vorbild und christlicher Parallelbildung erklärbar scheint.

4.8 Rom

Für das vierte Jahrhundert gibt es keinen sicheren Beleg, daß Epiphanias in Rom gefeiert worden wäre. Erst für das Jahr 419 scheint eine Feier belegt[841]. In späterer Zeit scheint eine Antiphon von Epiphanias zum römischen Weihnachtsfest gewandert zu sein[842]. In diesem Zusammenhang dürfte Lietzmann zu weit gehen, wenn er aufgrund der für Epiphanias überlieferten Texte die Vermutung aufstellt, daß dieses Fest das ältere Geburtsfest in Rom gewesen sei[843]. Immerhin besteht auch die Möglichkeit, daß diese Texte von der ursprünglichen Thematik

officium, quem constringit et adiungit adsensus. Audi quod sequitur: ‚Non solum qui faciunt ea, sed et qui consentiunt facientibus‘.

[840] Man wird fragen müssen, ob zumindest die von Leo dem Großen kritisierten Praktiken der Christen nicht zu Teilen durch die von den Christen für den 25. Dezember reklamierte Sonnensymbolik verstärkt oder sogar überhaupt erst hervorgerufen wurden.

[841] Vgl. auch Mann, Art. Epiphaniasfest, 765: „Erst mit dem Jahre 419 betreten wir für die Datierung des Epiphaniasfestes in *Rom* einigermaßen sicheren Boden: Der Praefekt von Rom, Symmachus, beantwortet am 8. Januar ein Schreiben des Kaisers Honorius, datiert vom 3. Januar, das, aus Ravenna kommend, zu der Zeit in Rom eintrifft ‚*quo sancti diei erat celebranda solemnitas*‘, womit nur das Epiphaniasfest gemeint sein kann." Unter Verweis auf C. Coeberg, L'Épiphanie à Rome avant Saint Léon. Un indice pour l'année 419, RBen 75, 1965, 304–307; unter Hinweis darauf, daß es sich bei dem 5. Januar um einen Sonntag gehandelt habe, bemerkt Coeberg, Épiphanie à Rome, 305–306: „Bien qu'il ne fût pas chrétien, Symmaque était parfaitement capable de sentir la différence entre un dimanche ordinaire et une solennité festive."

[842] Vgl. H. Frank, *Ecce advenit dominator Dominus*. Alter und Wanderung eines römischen Epiphaniemotivs, in: H. Rahner/E. v. Severus (Hgg.), Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. FS P. Th. Michels OSB zum 70. Geburtstag, Münster 1963, 136–154.

[843] Vgl. Lietzmann, Petrus und Paulus, 108: „Der Kalender gibt dem Kirchenjahr die vom römischen Bischof gewünschte Gestalt: der Geburtstag des Herrn am *natalis Solis Invicti*, dem 25. Dezember, soll es glänzend und feierlich eröffnen."

des östlichen Epiphaniasfestes beeinflußt sind. In diesem Fall wäre einfach nur ein zu einer frühen Form von Epiphanias gehöriger Text aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden.

Das westliche Geburtsfest Christi wird am 25. Dezember gefeiert und scheint seinen Ursprung in Rom zu haben[844]. Hierbei ist der so genannte römische Chronograph des Jahres 354 von großer Bedeutung. Dieser stellt in mehrfacher Hinsicht eine höchst interessante Herausforderung dar. Schließlich erwähnt dieser Kalender Festspiele zu Ehren der Sonne am 25. Dezember. Dies scheint auf ein stadtrömisches Fest an diesem Tage schließen zu lassen[845].

4.8.1 Der 25. Dezember in der Depositio martyrum

Allerdings sollte man hinzufügen, daß offensichtlich nicht nur an diesem Tag ein Fest des Sonnengottes stattfand und daß fraglich bleiben muß, ob es sich beim 25. Dezember um das wichtigste Fest dieses Gottes handelte[846]. Falls man der gelegentlich vertretenen Hypothese zustimmen sollte, daß es sich bei der Eintragung für den 25. Dezember in der *Depositio martyrum* um den bewußten Gegensatz zum Anfang des heidnischen Jahres mit den Kalenden des Januar handeln sollte, daß also mit dem römischen Chronographen das Kirchenjahr in Rom mit dem 25. Dezember begonnen wurde[847] – und dies angeblich in sehr

---

[844] RAHNER, Mysterium, 191: „Mithin ist die Einsetzung des Festes auf das Ende des dritten Jahrhunderts zu setzen, also fast gleichzeitig mit der östlichen Epiphanie, und beide Feste sind entstanden aus den liturgischen und apologetischen Bedürfnissen der großen Friedensepoche vor der letzten Verfolgung, sind die tiefsten Antworten der Kirche auf die Sehnsucht der antiken Sonnenverehrung."

[845] Allerdings ist die Frage, ob dieses Fest von RAHNER, Mysterium, 196, nicht doch etwas phantasievoll beschrieben wird: „Und nun gar erst im römischen Westen, wo das Fest des Natalis Invicti viel volkstümlicher war als bei den Griechen! Wenn in Rom die dreißig Rennen des Agon Solis durch den Zirkus rasten, wenn man am Natalis der Sonne überall Freudenfeuer flammen ließ und wenn man sich voll scheuer Ehrfurcht gegen die glänzende Scheibe der aufgehenden Sonne verneigte, dann feierte die Kirche ihr wahres Sonnenfest."

[846] HALSBERGHE, Sol Invictus, 144: „The *Fasti* of Philocalus for A. D. 354 give December 25th as the *Dies Natalis Invicti*, and on this day circus games were also held, *Circenses missus XXX*. These *Fasti* also record a series of games dedicated to the sun god, held from the 14th to the 11th day before the *kalendae* of November (i.e. 19–22 October). The games held on the 22nd of October were especially splendid." Für die Problematik des Eintrags des 25. Dezember als Geburtstag Jesu in den *Fasti* vgl. WALLRAFF, Christus, 179, Anm. 25: „Förster 2000, 101 f. … vermag … nur für das staatliche Dokument, eine Interpolation wahrscheinlich zu machen."

[847] Vgl. auch nur STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 610: „An arrangement which Duchesne has shown is possible only because at the time the list was drawn up, that is, after the death of Silvester in 335 and before the death of Marcus in 336 the ecclesiastical year began at Rome with the feast of Christmas, the eighth of the Kalends of January." Siehe auch TALLEY, Origins, 80: „At Rome in 336 it is clear that the nativity itself, December 25, was considered the beginning of the liturgical year, and still earlier in the eastern empire the same was true of the Epiphany." Vgl. ferner ROLL, Art. Weihnachten (TRE), 453–454: „Die Stellung des Eintrags der Geburt Christi am Anfang des Märtyrerverzeichnisses legt die Annahme

früher Zeit[848] –, so müßte man erklären, warum dieser Jahresbeginn in Rom dann nicht tatsächlich Verwendung findet. Immerhin rechnen sowohl Leo I. wie auch Gelasius I. den Jahresbeginn mit dem 1. März[849], ein Termin, der wohl auf einen sehr alten römischen Kalender zurückgeht[850]. Und nachdem

---

nahe, daß dieses Datum den Jahresanfang markierte." Sowie ROLL, Debate, 2: „This lavishly illustrated almanac includes among other material three lists of dates using both Christian and secular source material which taken together serve to indicate that by the year 336 the nativity of Jesus stood at the start of the new year." Siehe ferner ENGBERDING, 25. Dezember, 32: „Wir wissen aus dem römischen Chronographen des Jahres 354, daß man in amtlichen kirchlichen Kreisen Roms bereits Anfang 336 das Jahr – im Gegensatz zu dem üblichen bürgerlichen Ansatz – mit dem *VIII Kal. Jan.* = 25. Dezember begann." Siehe auch MEYER, Weihnachtsfest, 30–31, der unter Verweis auf den römischen Chronographen mit dieser Hypothese gleichzeitig dogmatische Vermutungen verbindet: „Dieses Datum tritt also zunächst als Neujahrstag auf. Mit der Geburt Christi beginnt alle christliche Ordnung der Dinge… So war diese Hervorhebung der Geburtsfeier, die zugleich den Anfang des Jahres bilden sollte, ein Protest gegen eine minderwertige Schätzung der Person Christi." Vgl. ferner MCARTHUR, Christian Year, 43: „It may therefore be concluded that by 336 the Christian Year at Rome began with Christmas." Siehe auch E. CASPAR, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte, ZKG Bd. 46 / NF 9, 1928, 321–355, hier 347: „Der Staatskalender von 354 gibt … mit aller Deutlichkeit das Datum des 25. Dezember für Christi Geburt, und auch die Depositio episcoporum, welche bereits vor 336 fixiert worden sein muß, beginnt mit VI. kal. ian., setzt also den Anfang des Kirchenjahres auf den 25. Dezember als den Geburtstag des Herrn." Siehe auch HARTKE, Weihnachtsfest, 76–77: „Das erste sichere Zeugnis dafür, daß das Fest – und zwar als unverrückbarer Beginn des Kirchenjahres – in Rom galt, ist die das Kirchenjahr mit dem 25. Dezember und der Notiz ‚natus Christus in Betleem Judeae' beginnende Depositio martirum im Chronographen von 354." DUCHESNE, Origines, 272, formuliert vorsichtig: „D'autre part, la table des anniversaires épiscopaux suppose que le commencement de l'année liturgique tombait entre le 8 et le 27 décembre."

[848] Siehe hierzu auch LIETZMANN, Petrus und Paulus, 2: „Die *Depositio martyrum* bringt ein Verzeichnis nicht nur der Märtyrertage, sondern auch der übrigen unbeweglichen Feste: das Kirchenjahr beginnt mit dem Weihnachtsfest am 25 Dezember, und diesen Anfang hatte es, wie aus der Reihenfolge der Tage in der *Depositio episcoporum* zu ersehen ist, schon im Jahre 336."

[849] Vgl. hierzu BÜNGER, Neujahrsfeier, 9: „Nach dem 1. März – teils im Anschluss an das altrömische Jahr teils unter orientalisch-christlichen Einflüssen – rechnete z. B. Leo I. und Gelasius I., eine Zählung, die in Russland bis zum dreizehnten und – namentlich infolge der Bedeutung des Märzfeldes – in Frankreich bis zum achten Jahrhundert offizielle Geltung behielt."

[850] GRAF, Der Lauf des rollenden Jahres, 24: „Zwei Dinge trüben das scheinbar eindeutige Bild. Die Feste im Umkreis dieses 1. Januar machen den Befund komplexer, widerlegen ihn freilich nicht. Hingegen scheint der Umstand, daß in mancher Hinsicht der Februar sich wie ein Jahresende zu benehmen scheint, jene antiken Informationen zu bestätigen, nach denen ursprünglich der 1. März Jahresanfang (bzw. Amtsantritt der Consuln) gewesen sei." Siehe ferner K. H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1987, 48: „Strittig war lange der Zeitpunkt des Jahresbeginns: In Rom begann man das Jahr ursprünglich am 1. März. Der Julianische Kalender verlegte den Jahresbeginn auf den 1. Januar. Jedoch galt im Frankenreich noch bis ins 8. Jahrhundert hinein (in Venedig sogar bis 1797) der 1. März als Jahresbeginn. Im Byzantinischen Reich fing das Jahr seit dem 7. Jahrhundert mit dem 1. September an." Vgl. jedoch A. E. SAMUEL, Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity, München 1972, 165: „Whether or not the view that the republican calendar always began with January is correct, there seems to me to be little

sich der 25. Dezember als „christlicher Jahresbeginn“ in Rom durch den Römischen Chronographen etabliert haben soll, ist dies zumindest als merkwürdig und problematisch zu bezeichnen – es sei denn, der Römische Chronograph hätte gar keinen alternativen Jahresbeginn etabliert[851]. An dieser Stelle soll jedoch nicht bestritten werden, daß in späterer Zeit mehrfach der Versuch unternommen worden war, den christlichen Jahresbeginn auf den 25. Dezember zu legen[852]. In diesem Zusammenhang legt sich, wenn man einmal die doch sehr unterschiedlichen Jahresanfänge im Mittelalter betrachtet[853], der Verdacht nahe, daß die Postulierung einer Festsetzung des Jahresanfangs auf den 25. Dezember durch den römischen Chronographen letztendlich eine Projektion der modernen Forschung sein dürfte[854]. Allerdings ist auch die interessante Hypothese in der Literatur belegt, daß dieser Jahresanfang mit dem 25. Dezember kurze Zeit nach der Abfassung des Römischen Chronographen wieder abgeschafft und auf den 1. März gesetzt worden sei[855] – dies scheint jedoch, wenn wirklich der kirchliche Jahresanfang in Rom durch diesen Kalender in bewußtem Gegensatz zum profanen Jahr geschaffen worden sein sollte, nicht überzeugend. Warum, so muß man fragen, sollte ein geeigneter Termin wenige Jahre später wieder abgeschafft

---

doubt that the first month had been January long before the first century B.C.“ Siehe auch Bickermann, Chronology, 47–49.

[851] Hierfür scheint auch der Umstand zu sprechen, daß Weihnachten auch in einem alten römischen Sakramentar nicht den Jahresbeginn markiert; vgl. hierzu auch Gaillard, Noël, 38: „Dans le vieux recueil de formulaires romains qu’on appelle le sacramentaire léonien, et qui dut être compilé vers 560, Noël se trouve encore placé à la fin de l’année liturgique et mêlé au sanctoral des derniers jours de décembre.“ Zur Frage des Jahresbeginns vgl. ferner P. Harnoncourt, Der Kalender, in: H. Auf der Maur/P. Harnoncourt, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1, GDK 6,1, Regensburg 1994, 9–63, hier 27: „Im Kanzleigebrauch und infolgedessen bei der Datierung von Dokumenten wird der Jahresanfang mit dem Wechsel der Jahreszahl markiert. Dafür sind vor allem sechs Termine … verbreitet; die diesen Terminen folgenden Datierungsweisen werden ‚stile‘ genannt: 1. Jan. Circumcisionsstil; 1. März vorcaesarischer Stil; 25. März Annuntiationsstil; Ostervigil Paschalstil; 1. Sept. byzantinischer Stil (auch Septemberstil genannt); 25. Dez. Nativitätsstil.“

[852] Wallraff, Christus, 180 Anm. 26: „Übrigens hatte der Versuch, christlicherseits den 25. Dezember als Jahresbeginn in Konkurrenz zum als pagan empfundenen 1. Januar … durchzusetzen, das ganze Mittelalter hindurch beträchtlichen Erfolg; … langfristig konnte er sich aber doch nicht halten.“

[853] Es sei nur auf Beda Venerabilis verwiesen, der das Fest der Verkündigung des Johannes des Täufers als Jahresanfang sieht; vgl. hierzu Auf der Maur, Feste und Gedenktage, 230.

[854] Vgl. auch nur M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte der Weihnachtsfeier, ARW 19, 1919, 50–150, hier 101: „Diese Schwankungen machen deutlich, daß das Mittelalter den Sinn für den scharfen Jahreseinschnitt verloren hat; hätte es einen solchen gegeben, so wären sie undenkbar, wie sie in der römischen Kaiserzeit und heutzutage undenkbar wären. Bekanntlich ist ein einheitlicher Jahresanfang erst im Zusammenhang mit dem Gregorianischen Kalender eingeführt worden; bis dahin herrscht eine den Historikern zu ihrem Leidwesen bekannte, oft heillose Verwirrung in der Jahreszählung.“

[855] Siehe auch Meyer, Weihnachtsfest, 44: „Wo man aber später nicht mehr an einem 25. Dezember beginnen mochte, wurde wenigstens der März der erste Monat, wie einst im alten Rom.“

werden? Insofern scheint die Behauptung, daß erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts der liturgische Jahresbeginn in Rom auf den 25. Dezember gelegt wurde, die kalendarische Situation des kirchlichen Roms weiterhin adäquat zu charakterisieren[856]. Vielleicht sollte man an dieser Stelle auch noch erwähnen, daß das Martyrologium von Karthago mit dem 19. April beginnt (d. i. am 13. vor den Kalenden des Mai). Auch dies sollte zur Vorsicht hinsichtlich der Hypothese eines Zusammenhangs zwischen Weihnachtsfest und Beginn des Kirchenjahres warnen.

4.8.2 Die Weihnachtspredigten Leos des Großen in der Forschungsgeschichte

Ein besonderes und höchst interessantes Problem stellen die zwei Weihnachtspredigten von Leo dem Großen dar, in denen er auf eine Sonnenverehrung zu sprechen kommt[857], wobei sicherlich die 7. Weihnachtspredigt den spannenderen Text bietet. Die faszinierende Frage lautet, worum es sich bei den von ihm kritisierten Praktiken der Sonnenverehrung genau handelt und ob sich aus diesen Praktiken konkrete Hinweise zur Art der Sonnenverehrung ableiten lassen. Gleichzeitig ist in diesem Zusammenhang die Problematik zu erwähnen, daß dieser Papst erst einige Zeit nach Einführung des Weihnachtsfestes wirkte[858], daß er jedoch sehr viel konkreter als andere, die früher wirkten, an verschiedenen Formen der Sonnenverehrung Kritik übt. Gerade deswegen stellt sich natürlich die Frage, warum mit größerem zeitlichen Abstand zum Heidentum die heidnischen Bräuche – worum auch immer es sich dabei handeln mag – sehr viel klarer und eindeutiger kritisiert werden als während des Zeitraums der Einführung. Dies gilt natürlich um so mehr, als gleichzeitig die Kritik der christlichen Predigten des vierten Jahrhunderts an den mit den Kalenden des Januar verbundenen Praktiken an Klarheit und Deutlichkeit nicht leicht zu übertreffen sind.

Für diese doch schon fast paradoxe Situation gibt es unterschiedliche Erklärungsmodelle. Eine Möglichkeit ist sicherlich, daß es sich bei den von Leo kritisierten Praktiken um Gebräuche handelt, die mit einem Sonnwendfest

---

[856] Gaillard, Noël, 38: „C'est seulement dans la seconde moitié du 6e siècle que Rome fixa le début de son année liturgique au 25 décembre, en retirant du sanctoral les deux fêtes de Noël et de l'Épiphanie, pour les placer en tête du temporal, où elles amenèrent avec elles les fêtes intermédiaires alors existantes, celles de saint Étienne, de saint Jean l'Évangéliste et des saint Innocents. Le sacramentaire gélasien, compilé au 7e siècle, met en tête de l'année liturgique la messe de la vigile de Noël.“

[857] Siehe hierzu auch I. H. Dalmais, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients, in: Conc(D) 13, 1977, 78–84, hier 79.

[858] Leo der Große wurde Ende des 4. Jahrhunderts geboren; um 430 bekleidete er bereits das Amt eines Archidiakons, am 29.9.440 erfolgte seine Ordination zum Papst, am 10.11.461 starb er; vgl. hierzu auch D. Wyrwa, Art. Leo I., der Große, LACL ^{3}2002, 447–449, sowie H. Arens, Art. Leo, Päpste: Leo I., LThK Bd. 6, ^{3}1997, 820–822.

verbunden sind[859]. Dies wird von einer ganzen Reihe von Forschern sehr nachdrücklich bejaht[860], während sich einzelne vorsichtigere Stimmen finden[861]. Von der Wortwahl des römischen Bischofs ausgehend muß die Frage aufgeworfen werden, ob es sich tatsächlich um eine nur an diesem Tag der Sonne dargebrachte Huldigung handelt[862] oder ob die mit diesem Tag verbundene christliche Sonnensymbolik dem Bischof nur Anlaß zum Tadel eines täglich geübten Brauches gibt[863]. Immerhin spricht der römische Bischof von der Verehrung des Himmelskörpers und verwendet zur Umschreibung des Geschehens, „daß die aufgehende Sonne beim Anbruch des täglichen Lichtes[864] von gewissen Toren von höhergelegenen Orten angebetet wird."[865] Die Hypothese, daß es sich bei dieser Sitte um die Ostung des christlichen Gebetes handeln würde[866],

---

859 Siehe hierzu auch die sehr vorsichtige Formulierung von ROLL, Art. Weihnachten (TRE), 456: „Sein *sermo 7* rügt Kirchgänger, die sich auf den Stufen der Petersbasilika umwandten, um sich vor dem Betreten der Kirche vor der aufgehenden Sonne zu verneigen. Er bezeugt so, daß Christen seiner Zeit noch an Gebräuchen festhielten, die auf eine Verehrung der Sonne als Gottheit zurückgingen. Das könnte, zumal es gerade in einer Weihnachtspredigt begegnet, die Annahme stützen, daß in der religiösen Haltung mancher Christen seinerzeit das Weihnachtsfest noch mit der Sonnenverehrung konkurrierte."

860 Siehe hierzu z. B. STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 614, der zu dieser Predigt bemerkt: „It is obvious that this supreme cult of the State not only colored very strongly the public life of the Empire … but stamped itself deeply also into the lives of individuals." Siehe auch TALLEY, Liturgische Zeit, 33: „Die Tatsache ist unbestritten, daß das Dezemberdatum als die Winter-Sonnenwende anerkannt war und daß etwas von der vorchristlichen Sonnenverehrung unter den Gläubigen noch zur Zeit Leos weiterlebte."

861 WALLRAFF, Christus, 187: „Es ist nicht gesagt, daß diese Art der Sonnenverehrung etwas spezifisch Weihnachtliches war."

862 So z. B. AUF DER MAUR, Herrenfeste, 167: „Auffallend ist zudem, daß nach Leo I. u. a. auch Christen an den Stufen von St. Peter an Weihnachten die Sonne verehrten."

863 Siehe hierzu jedoch auch RAHNER, Mysterium, 191–192: „Eines jedenfalls steht aus allen Quellentexten des vierten Jahrhunderts fest: daß man das Geburtsfest des 25. Dezember immer als ein christliches Sonnenfest aufgefaßt hat und in ihm die Antwort der Kirche auf den Sonnenkult der ausgehenden Antike sah."

864 Für *lux diurna* wurde bewußt diese Übersetzung gewählt, da „Tageslicht" die Problematik nicht wirklich wiedergibt. Immerhin muß mit Nachdruck die Frage gestellt werden, ob nicht bereits die Wortwahl gegen eine jährlich wiederkehrende Feier am 25. Dezember und für eine tägliche Feier spricht. Sonst wäre doch wohl von dem Prediger eine Formulierung wie *lux istius diei* sowie ein Hinweis auf die heute stattfindende Feier zu erwarten. So ist von *sol exsurgens* die Rede. Man würde jedoch eher *sol novus hodie exsurgens* für die einmalige Feier erwarten; vgl. hierzu auch F. DÖLGER, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, LF 4/5, Münster 1925, 5: „Der Festtag legte dem Papste den Hinweis auf eine Sitte nahe, die am 25. Dezember bei dem stärkeren Besuch von St. Peter besonders auffallend in die Erscheinung trat, aber wohl auch täglich beobachtet werden konnte."

865 Siehe hierzu Leo.-M. *Serm.* 27,4 (= 7,4 *de nat.*) (SC 22bis, 142, Dolle): *Ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur.* Vgl. zu dieser Stelle auch BOTTE, Origines, 63.

866 Siehe allerdings TALLEY, Origins, 101: „In this, Leo shows no awareness of the considerable early Christian tradition for prayer toward the east. He, of course, presumably would be facing east during the liturgy at St. Peter's or the other major basilicas of Rome. The faithful, on the other hand, would not. While, therefore, the custom against which he vents his

scheint durch die Kritik des römischen Bischofs an diesem Brauch widerlegt. Daß derartige Riten aus dem Osten nach Rom gekommen waren, ist bekannt[867]. Gerade deswegen kann man diesen Text nicht als eine Anspielung auf ein paralleles oder in früherer Zeit gefeiertes heidnisches Fest am 25. Dezember sehen. Auch spricht die Kürze der Tradition einer Feier eines derartigen Festes, so es denn von Aurelian am 25. Dezember eingeführt wurde[868], gegen eine zu tiefe Verwurzelung dieses Kultes in der römischen Bevölkerung. Auch wird man die Frage aufwerfen müssen, ob die in einer anderen Weihnachtspredigt zu findende Kritik an den Gläubigen, denen der Weihnachtstag wegen der „neuen Sonne“ heilig sei[869], tatsächlich auf ein Sonnwendfest verweist[870]. Daß Solstitien und Äquinoktien als Eckpunkte des natürlichen Jahres eine Anziehungskraft besaßen, ist bekannt und soll hier nicht bestritten werden, es ist nur die Frage zu

---

vexation may include an element from the old religion, it is entirely possible that among those who bowed toward the east before entering the basilica were Christians from other parts of the world who had mixed feelings about the Roman arrangement which put the altar at the west end of the nave.“

[867] K. Latte, Römische Religionsgeschichte, HAW 5/4, München 1960, 349: „Bereits die Legionen aus Syrien, die Vespasian nach Italien führte, hatten ‚nach syrischer Sitte‘ die Gewohnheit, die aufgehende Sonne zu begrüßen (Tac. hist. 3,24, cf. Herodian. 4, 15, 1).“

[868] Siehe zur Einführung des Sonnenkultes unter Aurelian auch R. Smith, Julian’s Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate, London 1995, 128; vgl. Strittmatter, Christmas and Epiphany, 612–613: „The traditional day of the winter solstice, *bruma* (December 25), became the *Natalis Solis Invicti*, the greatest feast in the calendar of the Empire. On this day in the year 274 was dedicated in the Campus Agrippae a magnificent temple to the supreme divinity.“

[869] Vgl. auch die Überlegungen von Engberding, 25. Dezember, 40: „Wenn man noch bei Papst Leo d. Gr., also viele Jahrzehnte später, die Sorge feststellen kann, ‚den Leuten möchte dieser Tag nicht so sehr wegen der Geburt Christi ehrwürdig erscheinen als wegen des Aufgangs der neuen Sonne‘, so darf man wohl vermuten, daß den maßgeblichen Kreisen zur Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes diese Sorge nicht geringer war.“ Falls dem so war, ist es als höchst merkwürdig zu bezeichnen, daß sich keine derartige Kritik in den älteren Predigten findet. Siehe zu dieser Stelle bei Leo dem Großen auch Dölger, Sonnengleichnis, 30.

[870] Dagegen jedoch z.B. Roll, Art. Weihnachten (TRE), 456: „Leo ist sich des Zusammenfallens der Festdaten deutlich bewußt und wendet sich gegen die Behauptung, die Christen verehrten am Weihnachtsfest weniger die Geburt Christi als vielmehr die der ‚neuen Sonne‘.“ Siehe hierzu auch Frank, Weihnachten und Epiphanie II, 2: „Der heidnische *natalis invicti, natalis solis* wurde christlich umgedeutet und auf Christi Geburtstag bezogen, den das gewöhnliche Volk ‚neue Sonne‘ nannte.“ Frank verweist hierbei auf eine Predigt des Maximus von Turin. Es ist bereits gezeigt worden, daß Maximus keine Kenntnis eines Sonnenfestes am 25. Dezember besitzt. Siehe auch Cullmann, Ursprung, 27: „Der Papst Leo der Grosse tadelt den schlechten Glauben derer, die Weihnachten wegen der Geburt der Sonne statt wegen der Geburt Christi feiern. Diese Äusserungen zeigen jedenfalls, dass die Festsetzung des Geburtsfestes Christi auf den 25. Dezember von seiten der Kirche nicht in Unkenntnis der heidnischen Bedeutung dieses Tages erfolgt ist.“ Siehe auch Wallraff, Christus, 187: „Mitte des fünften Jahrhunderts nahm Leo der Große von Rom das Weihnachtsfest zum Anlaß, um der religiösen Verehrung der Sonne eine grundsätzliche und theologisch begründete Absage zu erteilen. Umgekehrt bezeugt er damit auch, daß die pagane Tradition, am 25. Dezember den *sol novus* zu feiern, um diese Zeit noch völlig intakt war.“

stellen, warum Leo der Große in dieser Predigt nur davon spricht, daß die neue Sonne diesen Tag verehrungswürdig erscheinen lasse, während er an anderen Stellen nicht so vorsichtig formuliert, wenn es darum geht, bestehende Mißstände zu kritisieren und stattfindende Feiern in aller Deutlichkeit zu verurteilen. Diese Fragestellung soll bei der detaillierten Diskussion der Predigten dieses Kirchenvaters besonders berücksichtigt werden.

Auf dem Hintergrund der detaillierten Untersuchung der Predigten Leos des Großen ist die Frage zu stellen, wie diese Rede von der „neuen Sonne" im Mund dieses Predigers zu verstehen ist. Weisen seine Predigten tatsächlich auf eine besondere Bedeutung des Sonnengottes, auf ein Nachwirken seines Festes am 25. Dezember und einen stark verwurzelten Kult dieses Gottes im 5. Jahrhundert hin? Und wie ist dann die Bedeutung der heidnischen Gottheit in ihrem Verhältnis zum Christentum zu bewerten[871]?

4.8.3 Die Predigten Leos des Großen über Weihnachten und Epiphanias

Die Stellen in den Weihnachtspredigten des Papstes Leo I., die mit einer möglichen Sonnenverehrung in Verbindung gebracht werden können, scheinen im Zusammenhang der bekannten Weihnachtspredigten dieses Kirchenmannes eine etwas andere Bedeutung zu gewinnen, als ihnen gemeinhin beigemessen wird. Es handelt sich, wie bereits im Vorangehenden deutlich wurde, um zwei Predigten zum Weihnachtsfest, in denen zu dieser Frage etwas zu finden ist.

a. Die zweite Weihnachtspredigt (Sermo 22)

In *Sermo* 22 (= 2 *de nat.*) geht er mit denen zu Gericht, denen dieser Tag aus anderen Gründen heilig ist: „Da ihr also, Geliebteste, so reichen Lohn voll Zuversicht erwartet, so bleibt standhaft in dem Glauben, ‚in dem ihr fest gegründet seid', damit euch nicht eben jener Versucher, dessen Herrschaft Christus bereits von euch abgewandt hat, aufs neue durch irgendwelche Ränke verführe, damit er nicht gerade die Freude des heutigen Tages durch seine trügerische Verschlagenheit zum Schlimmen wende! Bedrückt er doch einfältigere Seelen durch die verderbliche Einflüsterung gewisser Leute, denen dieser Tag unserer Festfeier nicht so sehr wegen der Geburt Christi verehrungswürdig erscheinen will, als vielmehr – wie sie sagen – wegen des ‚Aufgangs der neuerstandenen Sonne'. Die Herzen dieser sind von dichter Finsternis umhüllt und von aller Aufnahme wahren Lichtes weit entfernt. Stehen sie doch immer noch unter dem

---

[871] Eine sehr populäre Interpretation formuliert HALSBERGHE, Sol Invictus, 173, sehr griffig: „In the fifth and sixth centuries, the cult faded away. Christianity triumphed over the cult of the sun god. But the fact that early Christian preachers spoke of him as the Sun Deity and as Creator of the sun, and even called him *Sol Iustitiae*, confirms the importance of the sun god in the pagan world."

Einflusse der albernsten Irrtümer des Heidentums."[872] Hier, in diesen „albernsten Irrtümern des Heidentums" springt doch, so will es scheinen, nahezu handgreiflich der Sonnenkult, der dem Weihnachtsfest zugrundeliegt, ins Auge. Am Rande kann man allerdings schon an dieser Stelle bemerken, daß, wenn man das reine Verhältnis der einzelnen Abschnitte dieser Predigt betrachtet, das rechte Verständnis der Idiomenkommunikation für Leo den Großen wichtiger scheint als die Frage nach einem heidnischen Verständnis dieses Tages. Auch wird man vor diesem Hintergrund fragen müssen, wie sehr tatsächlich diese Kulte noch von Bedeutung waren[873].

b. Die siebte Weihnachtspredigt (Sermo 27)

Doch noch eine weitere Belegstelle bei Leo I. scheint eindeutig: Auch der ihm bekannte und von ihm kritisierte Brauch, die Sonne auf den Stufen der Kirche zu begrüßen, der in der 7. Weihnachtspredigt begegnet, ist an dieser Stelle zu erwähnen. „Auf derartige Bräuche geht auch jene gottlose Gewohnheit gewisser nur allzu alberner Leute zurück, von Anhöhen aus bei Anbruch des Tageslichts die emporsteigende Sonne anzubeten. Ja sogar manche Christen sehen darin eine solch gottgefällige Handlungsweise, daß sie sich vor ihrem Eintritte in die Basilika des heiligen Apostels Petrus, die doch einzig und allein dem wahren und lebendigen Gotte geweiht ist, nachdem sie die Stufen hinter sich haben, die zur Terrasse (suggestum) des höher gelegenen freien Platzes (areae) (vor der Kirche) führen, nach der aufgehenden Sonne umwenden, ihr Haupt beugen und sich zu Ehren des strahlenden Gestirns verneigen. Daß dies vorkommt – zum Teil aus strafwürdiger Unwissenheit, zum Teil aus heidnischer Gesinnung – grämt und schmerzt uns tief."[874] Es braucht an dieser Stelle eigentlich nicht noch einmal dar-

[872] Leo-M. *Serm*. 22,6 (= 2,6 de nat.) (SC 22bis, 84–86, Dolle): *Habentes ergo tantae spei fiducam, dilectissimi, in fide qua fundati estis, stabiles permanete, ne idem ille tentator, cujus jam a vobis dominationem Christus exclusit, aliquibus vos iterum seducat insidiis, et haec praesenti diei gaudia suae fallaciae arte corrumpat, illudens simplicioribus animis de quorundam persuasione pestifera, quibus haec dies solemnitatis nostrae, non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur. Quorum corda vastis tenebris obvoluta, et ab omni incremento verae lucis aliena sunt; trahuntur enim adhuc stultissimis gentilitatis erroribus.* Für die Übersetzung vgl. T. Steeger, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Grossen sämtliche Sermonen. Teil 1: Sermo I–XXXVIII, München 1927, 85.

[873] Siehe für eine ähnliches Problem bei Ephraem Tubach, Im Schatten des Sonnengottes, 102: „Das spätantike Heidentum scheint Ephraem nicht als ernsthafte Konkurrenz empfunden zu haben. Auffällig selten erwähnt Ephraem irgendwelche heidnischen Gottheiten. Häufig sieht er das Heidentum nur durch ‚die Brille' des AT, so daß sich schwer entscheiden läßt, ob ein heidnischer Kult tatsächlich existierte oder nicht."

[874] Leo-M. *Serm*. 27,4 (= 7,4 de nat.) (SC 22bis, 142, Dolle): *De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentioribus adoretur; quod nonnulli etiam Christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad B. Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dedicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum areae superioris ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus, in honorem se splendidi orbis*

auf hingewiesen werden, daß Leo der Große vom „täglichen Licht" spricht, daß er diese Sonnenverehrung also nicht für einen besonderen Brauch des 25. Dezember zu halten scheint. Dies scheint auch in der abschließenden Mahnung an die Gläubigen zum Ausdruck zu kommen, die er diesem Abschnitt seiner Weihnachtspredigt anfügt: „So muß man auch den Schein einer solchen Verehrung meiden. Wird sonst nicht derjenige, der den alten Götterkult verlassen hat und diesen scheinbaren Brauch bei den Unsrigen wiederfindet, an jenem Überreste seines alten Aberglaubens wie an etwas Lobenswertem festhalten, wenn er sieht, daß Christen und Ungläubige darin übereinstimmen?"[875] Gleichzeitig muß auf dem Hintergrund dieser Ausführungen hinsichtlich der religionsgeschichtlichen Hypothese die Frage gestellt werden: Wie sollte es zusammenpassen, daß nach Leo dem Großen auch nur jeder „Schein einer solchen Verehrung" zu meiden ist, wenn gleichzeitig gerade die Verbreitung und Beliebtheit des Sol-invictus-Festes der Anlaß für die Einführung des Weihnachtsfestes gewesen sein soll?

Was nun diese Mahnungen Leos des Großen anbetrifft, so scheint auch der Kontext, in dem sie sich finden, gegen die Annahme zu sprechen, daß es sich um spezifische, mit diesem Tag der neuen Sonne verbundene Bräuche handelt. In seinen Bemerkungen, die ihn zu der Kritik an der Sonnenverehrung führen, wendet er sich gegen alle, die an astrologische Zusammenhänge und den Einfluß der Gestirne glauben: „Zu ihnen gesellen sich noch jene, die davon fabeln, der ganze Lebenslauf des Menschen hänge von der Einwirkung der Gestirne ab … So fällt also ihr gottloses Lügengebäude in sich selbst zusammen; denn bleiben die Prophezeiungen nicht unabänderlich, so hat man die Fügungen des Geschickes nicht zu fürchten; bleiben sie jedoch bestehen, so braucht es keine Verehrung der Gestirne."[876] Hier handelt es sich doch offensichtlich nicht um eine einmal im Jahr stattfindende Sonnenverehrung. Die Kritik scheint vielmehr auf eine Verehrung abzuzielen, die täglich stattfindet und sich auf die Wirkung der Gestirne auf das tägliche Leben und das persönliche Schicksal dessen bezieht, der diese Verehrung vollzieht. Dieser Eindruck wird auch durch die bereits erwähnte Wortwahl des Predigers bestärkt[877]. Deswegen kann man diese

---

inclinent. Quod fieri partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu, multum tabescimus et dolemus. Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 119.

[875] Leo-M. *Serm.* 27,4 (= 7,4 de nat.) (SC 22bis, 142, Dolle): … *abstinendum tamen est ab ipsa specie hujus officii, quam cum in nostris invenit, qui deorum cultum reliquit, nonne hanc secum partem opinionis vetustae tamquam probabilem retentabit, quam Christianis et impiis viderit esse communem?* Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 120.

[876] Leo-M. *Serm.* 27,3 (= 7,4 de nat.) (SC 22bis, 142, Dolle): *Addunt se et illi, qui totam humanae vitae conditionem de stellarum pendere effectibus mentiuntur … Unde commentum impium sua ratione destruitur, quia si praedicta non permanent, non sunt fata metuenda; si permanent, non sunt astra veneranda.* Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 118–119. Auch Ephraem ist der Astrologie gegenüber höchst kritisch; vgl. Tubach, Im Schatten des Sonnengottes, 102–103.

[877] Auch andere Kirchenväter dieser Zeit wenden sich gegen astrologische Zusammenhänge; vgl. hierzu auch Tubach, Im Schatten des Sonnengottes, 55: „Einiges Material über

Verehrung der Sonne nicht als einen Beleg eines besonderen Festes der Sonne an diesem Tag verwenden.

Allerdings bietet Leo der Große im Zusammenhang dieser Predigt auch ein systematisches Argument, das vor zu engen Parallelen zwischen Weihnachten und einem Sonnwendfest bzw. der Hypothese einer bewußten Gegenüberstellung des christlichen Festes als Kampfansage an das Heidentum warnen sollte. Für Leo ist der Christ der Welt entrissen, für ihn ist die Hinwendung zum Christentum die Absage an die alte Lebensweise. Bezüglich einer abergläubischen Verehrung der Gestirne bemerkt er: „Verbannt werde also aus den Bräuchen der Gläubigen eine solch verdammungswürdige Verkehrtheit, und die Verehrung, die nur Gott allein gebührt, halte sich rein von den Kultgewohnheiten derjenigen, die Geschöpfen huldigen.“[878] Die Frage ist einmal mehr, ob unter diesen Voraussetzungen die Hypothese einer Einführung eines „christlichen Sonnwendfestes“ als Kontrast zum heidnischen Reichskult des Sol invictus am 25. Dezember glaubwürdig scheint. Für die Kalenden des Januar wird durch verschiedene kirchliche Texte und Predigten ein Fasten empfohlen, warum nicht auch für den 25.12., wenn es doch darum geht, alle „heidnischen Bräuche“ aus dem Christentum fernzuhalten? Es scheint nach Leo dem Großen, und das ist im Zusammenhang mit der Beschäftigung mit diesem Kronzeugen der religionsgeschichtlichen Hypothese zu betonen, wenig überzeugend, daß am 25. Dezember parallel zu einem beliebten und weit verbreiteten Sol-invictus-Fest ein christliches Fest gefeiert wird, während am 1. Januar parallel zu den heidnischen Feiern während der Kalenden des Januar gefastet wird.

c. Die übrigen Weihnachtspredigten Leos des Großen

Und tatsächlich fällt auf, daß überhaupt nur zwei Predigten Leos des Großen mit einer Sonnenverehrung in Verbindung gebracht werden können. Noch deutlicher wird dies, wenn die Thematik der Weihnachtspredigten einzeln betrachtet wird. In der ersten Weihnachtspredigt kommt die Freude über den Tag der Geburt Jesu zum Ausdruck, die liturgische Vergegenwärtigung und die Überzeugung, den tatsächlichen Jahrestag der Geburt Christi zu feiern, stehen im Mittelpunkt der Überlegungen[879]. Interessant ist dabei, daß eine Lichtsymbolik nicht zum

---

das Heidentum enthalten Ephraems Schriften. Meistens sieht er jedoch die alten Kulte durch die Brille des Alten Testaments. Neben den Häretikern bekämpfte er vor allem die Astrologie, die dem absterbenden Heidentum neue Kraft einflößte.“

[878] Leo-M. *Serm.* 27,5 (= 7,5 de nat.) (SC 22bis, 142–144, Dolle): *Abjiciatur ergo a consuetudine fidelium damnanda perversitas, nec honor uni Deo debitus, eorum ritibus qui creaturis deserviunt, misceatur.* Für die Übersetzung vgl. STEEGER, Leo Bd. 1, 120.

[879] Siehe auch nur die Eröffnung der Predigt; vgl. Leo-M. *Serm.* 21,1 (= 1,1 de nat.) (SC 22bis, 74, Dolle): *Salvator noster, dilectissimi, hodie natus est, gaudeamus.* „Laßt uns frohlocken, Geliebteste; denn heute ist uns der Heiland geboren.“ Für die Übersetzung vgl. STEEGER, Leo Bd. 1, 75.

Anlaß genommen wird, die heidnischen Praktiken, die angeblich in besonderer Weise mit diesem Tag verbunden sind, zu kritisieren. Dies ist um so auffälliger, als der Prediger „schlechte Handlungen“ in allgemeiner Form kritisiert[880]. Die sehr konkreten Formulierungen, die Leo an anderer Stelle zur Kritik an von ihm nicht tolerierten Praktiken verwendet, machen es unmöglich, die Vermutung aufzustellen, daß er in versteckter Weise auf derartige mit einem heidnischen Sonnwendfest verbundene Praktiken hinweisen würde. Auch *Sermo* 22 (= 2 *de nat.*) und 23 (3 *de nat.*) haben als wichtigstes Anliegen die Feier des Festgeheimnisses, nämlich das Gedenken an die an diesem Tag stattgefundene Geburt Jesu. Das Festgeheimnis führt den Prediger in der 2. Weihnachtspredigt zu Fragen der Idiomenkommunikation, während in der 3. Weihnachtspredigt Arius und seine Lehre ausdrücklich erwähnt wird. Auch die 4. Weihnachtspredigt (= *Sermo* 24) ist ausdrücklich den verschiedensten Irrlehren gewidmet, so erwähnt er die „wahnwitzige Irrlehre der Manichäer“[881]. Auffällig ist, daß er in diesem Zusammenhang auch das „wichtigste Fest“ der Manichäer erwähnt[882], das sicherlich nicht am 25. Dezember gefeiert wurde. Es handelt sich dabei um das Gedenken des Todestages des Mani im März[883]. Damit wäre, dies sei nur am Rande bemerkt, ein zusätzliches Argument dafür angeführt, daß auch die von Leo kritisierte Sonnenverehrung nicht unbedingt aufgrund einer nur an diesem Tage stattfindenden heidnischen Sonnenverehrung in die Predigt aufgenommen wurde. Andernfalls sollte man auch ein Hauptfest der Manichäer in zeitlicher Nähe zum 25. Dezember postulieren können.

---

[880] Vgl. Leo-M. *Serm*. 21,3 (= 1,3 de nat.) (SC 22bis, 74, Dolle): *Reminiscere quia erutus de potestate tenebrarum, translatus es in Dei lumen et regnum. Per baptismatis sacramentum Spiritus sancti factus es templum: noli tantum habitorem pravis de te actibus effugare.* „Vergegenwärtige dir, daß du der Macht der Finsternis entrissen und in Gottes lichtvolles Reich versetzt worden bist! Durch das Sakrament der Taufe wurdest du zu einem Tempel des Heiligen Geistes. Vertreibe nicht durch schlechte Handlungen einen so hohen Gast aus deinem Herzen!“ Für die Übersetzung vgl. STEEGER, Leo Bd. 1, 78.

[881] Vgl. Leo-M. *Serm*. 24,4 (= 4,4 de nat.) (SC 22bis, 104, Dolle): *Ab hoc sacramento, dilectissimi, insanus Manichaeorum error alienus est.* „Diesem Geheimnisse, Geliebteste, steht die wahnwitzige Irrlehre der Manichäer fern.“ Für die Übersetzung vgl. STEEGER, Leo Bd. 1, 97. Zu den Manichäern vgl. u. a. H.-J. KLIMKEIT, Art. Mani / Manichäismus, LThK 6, [3]1997, 1265–1269, sowie A. BÖHLIG, Art. Manichäismus, TRE 22, 1992, 25–45.

[882] Vgl. Leo-M. *Serm*. 24,4 (= 4,4 de nat.) (SC 22bis, 106, Dolle): *Nec aliquid solidum, cui innitantur, inveniunt, qui praeter omnia diabolici probra commenti, in ipso praeciupuo observantiae suae festo … ut animi, ita et corporis pollutione laetantur.* „Auch finden jene keinerlei Stütze, an welche sie sich anklammern könnten, die zu all den Schändlichkeiten teuflischen Werkes gerade an dem wichtigsten Feste ihres Gottesdienstes … an Dingen sich ergötzten, die ebenso Leib wie Seele beflecken.“ Für die Übersetzung vgl. STEEGER, Leo Bd. 1, 97–98.

[883] STEEGER, Leo Bd. 1, 98, Anm. 19; vgl. hierzu auch G. WURST, Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 8, Altenberge 1995, 16: „Folglich wurde das Bêmafest Anfang März gefeiert, wie es auch Augustinus bezeugt.“ Unter Verweis auf Aug. *c. Faust.* 18,5. Beim Bêmafest handelt es sich um den Todestag Manis; vgl. auch BÖHLIG, Art. Manichäismus, 38.

Im weiteren Verlauf geht der Prediger in dieser 4. Weihnachtspredigt dann zu einer regelrechten Auflistung verschiedenster Häresien über. Er erwähnt unter anderen nochmals die Manichäer, sowie Arius, Macedonius[884], Sabellius[885], Photinus[886] und Apollinaris[887]. Doch auch in dieser Predigt findet sich wiederum die Lichtsymbolik, die doch eigentlich, wenn die Sonnenverehrung ein so dringliches Problem wäre, zu einem entsprechenden Seitenhieb führen müßte[888]. Insofern scheint auch diese Predigt nicht unbedingt die Sonnenverehrung als dringlichstes Problem der Feier des Geburtsfestes Jesu am 25. Dezember zu sehen.

Nun kann man allerdings an dieser Stelle einwenden, daß mit scharfen Worten bereits in anderen Predigten diese Problematik thematisiert worden sei. Schließlich müsse Leo der Große nicht in jeder Predigt diese Thematik aufgreifen, schließlich habe er sie ja bereits erwähnt. Was die Schärfe der Worte angeht, so scheint der Prediger doch vergleichsweise milde Worte für die Sonnenverehrung zu finden. Was die Wiederholung der Thematik angeht, so mag einmal mehr Leo selbst zu Wort kommen. Dieser spricht in seiner 5. Weihnachtspredigt: „Ist es doch deshalb, weil der größere Teil der Kirche Gottes versteht, was er glaubt, nicht überflüssig, Dinge, die schon gesagt wurden, auch noch einmal zu sagen, zumal es doch unsere Pflicht ist, viele, die heute zum erstenmal zu unserem Glauben kommen, durch unsere Worte zu belehren, und es besser ist, Wissenden mit dem, was sie schon kennen, beschwerlich zu fallen, als Unwissenden die erforderliche Aufklärung zu versagen.“[889] Gerade weil ganz offensichtlich, wie aus dieser Predigt hervorgeht, viele neu in die Kirche aufgenommene Gläubige an den Gottesdiensten teilnahmen[890], wäre eigentlich zu erwarten, daß die „Ver-

---

[884] Zu Macedonius I. von Konstantinopel vgl. T. Böhm, Art. Makedonios, LThK Bd. 6, ^{3}1997, 1223–1224.

[885] Zu Sabellius und der polemischen Verwendung dieses Begriffs im 4. Jahrhundert siehe C. Kannengiesser, Art. Sabellius, LThK Bd. 8, ^{3}1999, 1407–1408, hier 1408: „In den christolog. Auseinandersetzungen des 4.Jh. wurde Sabellianismus als paradigmatisches Schimpfwort gg. jede Denkweise gebraucht, die irgendwie dem Modalismus zu huldigen schien … Nach Epiphanius (haer. 62,1) gab es Sabellianer in Rom u. Mesopotamien noch bis um 375.“

[886] Siehe zu dieser Person K.H. Uthemann, Art. Photeinos, LThK Bd. 8, ^{3}1999, 267.

[887] Zu Person und Lehre des Apollinaris v. Laodicea vgl. u.a. G. Genz, Art. Apollinaris v. Laodicea, RAC 1, 1950, 520–522; C. Kannengiesser, Art. Apol(l)inarios, LThK Bd. 1, ^{3}1993, 826–828, E. Mühlenberg, Art. Apollinaris, TRE 3, 1978, 362–371, sowie G. Feige, Art. Apollinaris von Laodizea, LACL ^{3}2002, 48–50.

[888] Vgl. Leo-M. *Serm*. 24,6 (= 4,6 de nat.) (SC 22bis, 108, Dolle): *Nolite impias fabulas praeponere lucidissimae veritati*. „Gebt nicht gottlosen Fabeleien den Vorzug vor der so lichtvollen Wahrheit.“ Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 100.

[889] Vgl. Leo-M. *Serm*. 25,1 (= 5,1 de nat.) (SC 22bis, 112, Dolle): *Non enim quia major pars Ecclesiae Dei quod credit intelligit, ideo necessarium non est etiam quae dicta sunt dicere, cum utique nunc multis ad fidem primum venientibus oris nostri officium debeamus, meliusque sit doctos onerare jam notis, quam rudes fraudare discendis.*

[890] Siehe auch Steeger, Leo Bd. 1, 101, Anm. 1: „Zur Zeit Leos begehrten viele Aufnahme in die Römische Kirche.“

ehrung der neuen Sonne“ oder eine vergleichbare Formulierung der Kritik an dem heidnischen Sol-invictus-Fest in jeder Predigt zu finden wäre – gerade wenn hierdurch die Leute eine Hilfe in ihrem Glauben erfahren sollten[891]. Die Tatsache, daß letztlich nur für eine einzige der zehn von diesem Prediger erhaltenen Weihnachtspredigten ein sicherer Zusammenhang zwischen der Vorstellung einer verehrungswürdigen „neuen Sonne“ und diesem Tag nachgewiesen werden kann, ist als höchst aufschlußreich zu bezeichnen. In dieser 5. Weihnachtspredigt geht der Prediger wieder auf die Gefahren des Irrtums und den Schutz der Wahrheit ein, den die Gläubigen genießen[892], um dann im Folgenden den von ihm angesprochenen Irrtum genauer als den Irrtum des Arius zu bezeichnen[893] – und in diesem Zusammenhang zitiert er das bekannte Jesaja-Wort von dem Volk, das in Finsternis und Schatten des Todes saß[894]. Daß dieses Wort eigentlich sehr gut zu einer Rede über die, deren Sonnenverehrung die eigentliche Finsternis ist, passen würde, braucht nicht besonders betont zu werden.

Daß auch die 6. Weihnachtspredigt keine Anspielungen auf die angeblich weit verbreitete und tief in der Bevölkerung verwurzelte Sonnenverehrung am 25. Dezember enthält, ist ebenfalls auffällig. Immerhin spricht der Prediger am Anfang der Predigt wie selbstverständlich davon, daß das Sonnenlicht neu erstrahlt[895]. Wenn er dann noch am Ende der Predigt in strenger Form die Trennung zwischen Christentum und Welt betont[896], so muß man einmal mehr hervorheben, daß die Nichterwähnung möglicher heidnischer Feiern an diesem Tag, die angeblich in Saus und Braus gefeiert wurden[897], besonders auffällig ist.

---

[891] Siehe auch Botte, Origines, 75: „N’oublions pas les difficultés de l’apostolat chrétien au IVe siècle. Après l’ère des persécutions, les conversions se multiplient sans doute. Mais dans la masse qui vient au Christ, combien sont mal dégrossis et demeurent à moitié païens. Ne valait-il pas mieux transformer, épurer les pratiques qu’on ne pouvait déraciner et amener les hommes aux réalités spirituelles en s’adaptant à leurs faiblesses?“

[892] Leo-M. *Serm.* 25,2 (= 5,2 *de nat.*).

[893] Leo-M. *Serm.* 25,3 (= 5,3 *de nat.*).

[894] Jes 9,2.

[895] Vgl. Leo-M. *Serm.* 26,1 (= 6,1 de nat.) (SC 22bis, 124, Dolle): *Et nova etiam in elementis luce radiante, coram sensibus nostris mirabilis sacramenti ingerit claritatem.* Zur Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 108–109: „Zu einer Zeit, in der auch im Weltall das Sonnenlicht neu erstrahlt, vermittelt er unseren Sinnen all die Herrlichkeit dieses wunderbaren Geheimnisses.“

[896] Leo-M. *Serm.* 26,5 (= 6,5 de nat.) (SC 22bis, 134, Dolle): *Pax autem spiritalium et catholicorum, a supernis veniens, et ad superna perducens, cum amatoribus mundi nulla vos vult communione misceri, sed omnibus obstaculis resistere, et ad vera gaudia a perniciosis delectationibus evolare.* Zur Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 115: „Nein, der Friede der Katholiken und nach geistigen Werten Strebenden, jener Friede, der vom Himmel kommt und zum Himmel führt, verlangt, daß wir keinerlei Umgang mit denen pflegen, die an dieser Welt hängen, daß wir vielmehr allen Hindernissen Trotz bieten und uns von verderblichen Vergnügungen zu wahrer Freude emporschwingen.“

[897] Halsberghe, Sol Invictus, 80: „The basic features of this religion comprise pure monotheism, the promise of bliss in another life, intense religious experience and strange, tumultuous celebrations.“

Interessant ist auch der Anfang der siebten Weihnachtspredigt. Dort wird der „wahre Verehrer“ dieses Festes charakterisiert. Wer nun wieder auf eine Abkehr von der heidnischen und Hinwendung zur christlichen Feier hofft, wird enttäuscht. Vielmehr geht es um das rechte Verständnis der Menschwerdung: „Derjenige ist ein wahrer Verehrer und frommer Teilnehmer des heutigen Festes, der weder über die Menschwerdung des Herrn irgendeine falsche Meinung hat, noch über seine Gottheit irgend etwas Unwürdiges glaubt. Ist es ja ein gleich gefährliches Übel, ihm entweder die Wahrhaftigkeit unserer Natur oder die Gleichheit seiner Herrlichkeit mit dem Vater abzusprechen.“[898] Dies muß man ausdrücklich hervorheben, kommt er doch in dieser Predigt auf die Sonnenverehrung vor St. Peter zu sprechen. Warum sollte der gewandte Redner seine Hörer irreführen und auf das rechte Verständnis der Inkarnation dringen, während doch eigentlich – so zumindest zahlreiche Forscher – die von einem heidnischen Sonnwendfest beeinflußte christliche Sonnenverehrung, die mit diesem Tag verbunden ist, das vordringliche Thema ist?

Die 8. Predigt wendet sich der vordringlichen Thematik des Festes, der Geburt Christi, zu, um dann einmal mehr in harte und scharfe Polemik gegen die Häretiker überzugehen[899]. Während Leo der Große auf Arius und zahlreiche andere wie Sabellius oder den Gnostiker Valentinus[900] nur anspielt, nennt der Prediger ausdrücklich Nestorius[901] und Eutyches[902]. Während der Prediger die Sonnenverehrung als „albernen Irrtum“ abtut, polemisiert er gegen die Häretiker viel härter[903].

Auch die 9. Predigt anläßlich des Weihnachtsfestes hat als wichtigste Gruppe, die bekämpft werden muß, die Häretiker. Auffällig ist, daß sich direkt an das

---

[898] Leo-M. *Serm*. 27,1 (= 7,1 de nat.) (SC 22bis, 136, Dolle): *Festivitatis hodiernae, dilectissimi, verus venerator est et pius cultor qui nec de incarnatione Domini aliquid falsum, nec de Deitate aliquid sentit indignum: paris enim periculi malum est, si illi aut naturae nostrae veritas, aut paternae gloriae negatur aequalitas.* Zur Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 115.

[899] Leo-M. *Serm*. 28,1 (= 8,1 de nat.).

[900] Zu Valentinus vgl. C. Markschies, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.

[901] Zu Nestorius siehe u. a. L. R. Wickham, Art. Nestorius / Nestorianischer Streit, TRE 24, 1994, 276–286, A. Amao, Art. Nestorius /Nestorianismus, LThK Bd. 7, ³1998, 745–749, sowie Hamm, Art. Nestorius, 517–518.

[902] Leo-M. *Serm*. 28,5 (= 8,5 de nat.); zu Eutyches vgl. H.-J. Sieben, Art. Eutyches, LThK Bd. 3, ³1995, 1023–1024, hier 1024: „E. … verfügt … über keine durchdachte Christologie, sondern ist auf bestimmte v. Cyrill übernommene Formeln („eine Natur“) fixiert, die sich im einzelnen zwar rechtgläubig interpretieren lassen, im Zshg. jedoch dem sich bildenden Monophysitismus als Ausgangs- und Kristallisationspunkt dienen.“

[903] Leo-M. *Serm*. 28,6 (= 8,6 de nat.) (SC 22bis, 156, Dolle): *Absint a cordibus vestris, dilectissimi, diabolicarum inspirationum virulenta mendacia.* Zur Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 129: „Diese giftigen Lügen teuflischer Eingebungen sollen, Geliebteste, aus euren (Steeger: unseren) Herzen ausgeschlossen bleiben!“

bereits in einer anderen Weihnachtspredigt verwendete Jesaja-Zitat[904] ein weiteres Jesaja-Zitat über die Berufung der Heiden anschließt[905], ohne daß die Lichtsymbolik Anlaß zu entsprechenden Bemerkungen über die heidnische Sonnenverehrung gibt.

Thema der 10. Predigt ist ebenfalls die Zurückweisung häretischer Irrtümer. Diese Irrlehren werden in harter Form kritisiert, wobei ebenfalls die Dunkelheit als Topos eine Rolle spielt[906].

4.8.4 Keine heidnische Sonnwendfeier in den Predigten Leos des Großen

Abschließend wird man also bei einer nüchternen Betrachtung der Weihnachtspredigten des Papstes Leo I. zu dem Ergebnis kommen müssen, daß eine mögliche besondere heidnische Sonnenverehrung in Verbindung mit dem 25. Dezember kein vordringliches Thema für diesen Prediger war. Auffällig und betonenswert ist sicherlich, daß die von Leo I. in einer Predigt angesprochene Sonnenverehrung mit der Verneigung am Eingang vor St. Peter dem Wortlaut der Predigt nach nicht nur am 25. Dezember stattfand, daß es sich vielmehr um eine offensichtlich täglich geübte Praxis handelt, die mit der astrologischen Vorstellung verbunden ist, daß die Gestirne – und hier vor allem die Sonne – das Leben des Menschen regieren.

Betonenswert ist ferner, daß die Polemik gegen Manichäer und Häretiker in der Wortwahl weit verletzender und schärfer ist als die Kritik an den „albernsten Irrtümern des Heidentums“, mit denen die Vorstellung abgetan wird, daß es sich beim 25. Dezember um einen Tag handeln könnte, der wegen der neuen Sonne etwas Besonderes wäre. Dazu kommt noch, daß nur in einer einzigen Weihnachtspredigt Kritik an dieser Vorstellung geübt wird, während gleichzeitig offensichtlich zahlreiche Neueintritte es nötig machen, Grundpositionen der Kirche gegenüber abweichenden Traditionen wie Häretikern oder Manichäern wiederholt in den Weihnachtspredigten deutlich zu machen. Dies läßt eigentlich nur den Schluß zu, daß es sich bei den „albernsten Irrtümern“ um Vorstellungen handelt, die der Prediger der Vollständigkeit halber auch noch erwähnen möchte, die jedoch im täglichen Leben keine besondere Bedeutung haben – und wenn es sich bei dem Sol-invictus-Fest um ein weit verbreitetes und beliebtes Fest gehandelt hätte, wäre wohl doch von einer stärkeren Verwurzelung im Volk aus-

---

[904] Jes 9,2; vgl. Leo-M. *Serm*. 29,3 (= 9,3 de nat.); dieses Zitat findet sich auch Leo-M. *Serm*. 25,3 (= 5,3 de nat.).

[905] Jes 55,5: „Die Heiden, die dich nicht kannten, werden dich anrufen, und Völker, die von dir nichts wußten, werden zu dir ihre Zuflucht nehmen.“

[906] Leo-M. *Serm*. 30,5 (= 10,5 de nat.) (SC 22bis, 176, Dolle): *Recedant itaque procul, atque in tenebras suas eant haereticarum monstra opinionum, et insanarum sacrilegia falsitatum.* Zur Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 140–141: „Die Ungeheuerlichkeiten ketzerischer Meinungen und die Gotteslästerungen wahnwitziger Irrlehren sollen darum weit von uns weichen und in ihre finsteren Schlupfwinkel zurückkehren!“

zugehen. Daraus ist jedoch zu schließen, daß auch einer der letzten wichtigen Zeugen eines Sol-invictus-Festes und seiner Bedeutung für das Weihnachtsfest in differenzierterem Licht zu sehen ist – dies gilt besonders auch für die Mahnungen, daß auch nur jeder Anschein einer heidnischen Praxis zu vermeiden ist. Insofern widerspräche sogar eine direkte Parallelbildung den Aussagen des Kirchenvaters. Dies ist sicherlich bei der Beurteilung der historischen Entwicklung besonders zu beachten.

4.8.5 Die Epiphaniaspredigten Leos des Großen

Auch die Predigten zu Epiphanias, die von Leo dem Großen erhalten sind, vermitteln den Eindruck, der bei der Untersuchung der Weihnachtspredigten bereits entstanden war. Hier steht der Besuch der Magier als Festinhalt im Vordergrund. Diese werden typologisch als die Heiden gedeutet, die zum Glauben gelangen. Deswegen stellt die „Berufung der Heiden“ einen konstitutiven Teil des Festinhaltes dar[907]. Insofern ist es einmal mehr bezeichnend, daß selbst eindeutig mit der Lichtsymbolik verbundene Stellen die theoretisch vordringliche Problematik heidnischer Feiern am 25. Dezember, die ja noch vom wenige Tage vorher gefeierten Fest in Erinnerung gewesen sein müßte, nicht zu einer Anspielung auf diese Feiern führen[908]. Auch spricht der Prediger im Zusammenhang mit den Heiden von einem Verlassen der alten Irrwege[909]. Warum, so stellt sich die Frage, werden dabei nicht auch zeitgenössische Irrwege erwähnt, die angeblich ein kurz vorher gefeiertes Fest prägen? Warum findet sich statt dessen eine vernichtende Kritik an den Manichäern in einer Predigt auf Epiphanias? Viel härter geht der Prediger mit den Vorstellungen dieser aus seiner Sicht völlig verderbten Gruppe ins Gericht als mit den „albernen Irrtümern“ des Sonnenkultes. Die Wortwahl des Kirchenfürsten bezüglich der Manichäer ist sicherlich nicht konziliant, sondern höchst polemisch[910].

---

[907] Vgl. Leo-M. *Serm*. 33,5 (= 3,5 de epiph.); 38,1. (= 8,1 de epiph.)

[908] Vgl. auch nur Leo-M. *Serm*. 32,4 (= 2,4 de epiph.) (SC 22bis, 200, Dolle): *Filii enim lucis abjicere debent opera tenebrarum*. (Vgl. Röm 13,12) „Die Kinder des Lichts müssen ablegen die Werke der Finsternis.“ Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 152.

[909] Vgl. Leo-M. *Serm*. 33,4 (= 3,4 de epiph.) (SC 22bis, 206, Dolle): *Opportebat enim ut jam in Christum credentes non per antiquae conversationis semitas ambularent, sed novam ingressi viam a relictis erroribus abstinerent.* „War es doch in der Ordnung, daß die, welche bereits an Christus glaubten, nicht mehr den Pfaden ihres früheren Wandels folgten, sondern eine neue Bahn betraten und die verlassenen Irrwege mieden.“ Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 156.

[910] Vgl. Leo-M. *Serm*. 34,4 (= 4,4 de epiph.) (SC 22bis, 218, Dolle): *Huic singulari fidei, dilectissimi, et praedicatae per omnia saecula veritati diabolica Manichaeorum resistit impietas: qui sibi ad interficiendas deceptorum animas nefandi dogmatis ferale commentum de sacrilegis et fabulosis mendaciis texuerunt, et per has insanarum opinionum ruinas eo usque praecipites proruerunt, ut sibi falsi corporis fingerent Christum*. Für die Übersetzung vgl. Steeger, Leo Bd. 1, 164: „Diesem unvergleichlichen Glauben, dieser während aller

4.8.6 Zusammenfassung

Zusammenfassend wird man festhalten müssen, daß für Leo den Großen die Problematik eines möglichen heidnischen Parallelfestes zum 25. Dezember sicherlich nicht im Vordergrund seiner Predigten steht, daß er gleichzeitig auch potentiellen Gegnern und Kritikern starke Argumente gäbe, wenn Weihnachten tatsächlich in Abhängigkeit zu einer heidnischen Feier am 25. Dezember eingeführt worden wäre. Immerhin betont er selbst in Weihnachtspredigten, daß man auch nur den Anschein heidnischer Praktiken meiden müsse. Gerade deswegen ist auch Leo der Große aus dem Kreis der Quellen auszuscheiden, die als Beleg für einen Zusammenhang zwischen einem Fest des Sol invictus und dem Weihnachtsfest herangezogen werden können.

Bereits zur Zeit Leos des Großen war Epiphanias in der römischen Liturgie mit dem Gedächtnis der Anbetung der Magier verbunden[911]. Bezüglich des ursprünglichen Inhalts des Festes ist es nur schwer möglich, Aussagen zu machen, die über das Wesen einer reinen Spekulation hinausgehen. Man wird wohl die von Frank erwähnte Möglichkeit in Erwägung ziehen müssen, daß einige Gebete aus der Liturgie des Weihnachtsfestes aufgrund der Wortwahl zu Epiphanias gewandert sein könnten. Aus diesen Orationen auf die ursprüngliche Gestalt des Festes zu schließen, ist deswegen unmöglich[912].

4.9 Paulinus von Nola

Im südlich von Rom in der Region Kampanien gelegenen Nola bezeugt Paulinus Anfang des 5. Jahrhunderts die Feier der zwei Feste Weihnachten und Epiphanias. Man folgt dort einer Tradition, die für Epiphanias die Inhalte Magier, Taufe im Jordan und das Wunder von Kana vereint[913], der Bischof zählt

---

Jahrhunderte gepredigten Wahrheit widersetzt sich, Geliebteste, die teuflische Bosheit der Manichäer. Aus gotteslästerlichen und ungereimten Lügen haben sie sich ihr todbringendes und verruchtes Lehrgebäude errichtet, um die Seelen der Menschen zu umgarnen und sie zu morden. So weit verrannten sie sich blindlings in diesen Trümmerstätten wahnwitziger Anschauungen, daß sie sich Christus in einem Scheinleibe vorstellten."

[911] Siehe hierzu auch O. Klesser, De introductione argumenti baptismatis Christi in vigiliam et festum Epiphaniae in ecclesia Romana celebratum, EL 73, 1959, 22–30, hier 23: „Ex operibus s. Leonis iure meritoque concludimus, in usu romano primitivo tantum adorationem Magorum celebratam esse."

[912] Siehe hierzu H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, ALW 2, 1952, 1–24, hier 9: „Für ansprechend halte ich dagegen die Vermutung von S. Marsili, daß die Präfation und die Oration *Deus cuius unigenitus* ursprünglich Weihnachtsformeln waren, die wegen des in ihnen vorkommenden Ausdrucks *apparuit* in die Liturgie des Festes Epiphanie transferiert worden sind."

[913] Dies kann man aus dem *Carmen natalicum* auf den heiligen Felix ableiten (vgl. P.-Nol. *Carm*. 27,45 ff; CSEL 30, 264, Hartel); vgl. auch den Brief an Pammachius (Ep. 13,11; CSEL 29,93, Hartel); vgl. hierzu u. a. Botte, Origines, 48; Frank, Weihnachten und Epiphanie. I,

dabei die Inhalte des Festes nach ihrer chronologischen Reihenfolge auf[914]. Auch bei Paulinus von Nola wird man – wie bereits für die Situation in Ravenna unter Petrus Chrysologus vorgeschlagen wurde – davon ausgehen müssen, daß seine Mischung der Festinhalte einen Kompromißversuch darstellt[915], kannte er doch die spanische Überlieferung aus eigener Anschauung[916], war über die Festentwicklung im Heiligen Land gut unterrichtet[917] und kannte wohl auch die römischen Traditionen[918]. In Erweiterung zu dem erwähnten liturgischen Kompromiß wird man auch die enge Verbindung des Paulinus zu Ambrosius von Mailand heranziehen müssen. Nachdem man auch für Mailand die drei erwähnten Festinhalte für Epiphanias nachweisen kann, könnte auch dies den Festinhalt in Nola unter Paulinus geprägt haben[919].

151; HUDON, Noël, 62; LEMARIÉ, Manifestation, 46; MANN, Art. Epiphaniasfest, 766; siehe ferner BLUDAU, Pilgerreise, 84: „Paulinus von Nola († 431) schreibt Poem. 27 De S. Felice 9 V. 45f., am 6. Januar werde nach Christi Menschwerdung seine dreifache Offenbarung gefeiert: vor den Weisen, bei der Taufe, durch das erste Wunder." Aus der eingangs erwähnten Ep. 13,11 versucht man auch, die Kenntnis des Hymnus *Inluminans altissimus* durch Paulinus von Nola zu erweisen; vgl. FRANK, Vorrangstellung der Taufe, 121; siehe auch KELLNER, Heortologie, 128.

[914] Vgl. hierzu auch FRANK, Vorrangstellung der Taufe, 120.

[915] Hierfür spricht auch seine Persönlichkeit; vgl. M. SKEB, Art. Paulinus von Nola, LACL ^{3}2002, 549–552, hier 551: „P.' Persönlichkeit ist gekennzeichnet durch ein ausgeprägtes Bedürfnis nach freundschaftlichem Austausch und eine große integrierende Kraft, die es u.a. möglich machte, mit untereinander verfeindeten Personen zugleich befreundet zu sein (Augustinus/Pelagius; zeitweise auch Hieronymus/Rufin)." Siehe hierzu jedoch HOLL, Ursprung, 136, der eine andere Abfolge der Entwicklung zeichnet: „Vielmehr gilt außerhalb Roms nach der Aufnahme des 25. Dezember immer noch dreierlei als der Gegenstand von Epiphanien: die Ankunft der Weisen, die Taufe Christi und das Wunder von Kana… Für Italien steht an der Spitze Paulinus von Nola."

[916] Vgl. auch MANN, Art. Epiphaniasfest, 767: „Diese *tria miracula* werden auch in der Heimat des Paulinus, in *Aquitanien* und *Gallien* der Inhalt des Festes vom 6. Januar gewesen sein."

[917] Vgl. hierzu auch RAHNER, Mysterium, 193–194: „Von da verstehen wir, mit welchem Gedanken ein Hieronymus die nächtliche Feier der Herrengeburt in der Höhle von Bethlehem beging, in der gleichen Höhle, die seit Kaiser Hadrian ein Heiligtum des Adonis war." Unter Verweis auf P.-Nol. *ep.* 31,3 (CSEL 29,270,1–7, Hartel).

[918] Paulinus war weitgereist (seine Familie hatte Landgüter in Kampanien, Spanien und Aquitanien). Er wurde am Weihnachtstag des Jahres 394 in Spanien zum Priester geweiht, hielt sich danach in Nola auf und wurde zwischen 404 und 415 Bischof dieser Stadt; er hielt sich mehrfach am Fest der Apostel Petrus und Paulus in Rom auf; Melanie die Ältere und Melanie die Jüngere, deren Zeugnis ja für die Festenwicklung im Heiligen Land von Bedeutung ist, gehörten zu seinen Gästen, mit Hieronymus war er befreundet; vgl. SKEB, Art. Paulinus von Nola, 551.

[919] Zur engen Verbindung zwischen Paulinus und Ambrosius vgl. BORELLA, Natale, 61–62 unter Verweis auf P–Nol. *ep.* 3.

4.10 Sizilien

In Sizilien wurde offensichtlich zur Zeit Leos des Großen Epiphanias als Fest der Taufe Jesu am Jordan gefeiert. Es ist davon auszugehen, daß hier ein östlicher Einfluß vorliegt[920].

5. Nordafrika

5.1 Einleitung

Obwohl die Frage der Festentwicklung in Nordafrika bereits an anderer Stelle diskutiert worden war[921], ist es notwendig, einige Fragen an dieser Stelle erneut zu behandeln, da eine erneute und verbreiterte Lektüre gerade der Belege bei Augustinus die Frage aufwirft, ob er nicht vielfach mißdeutet wurde. Dies bezieht sich vor allem auf das Verhältnis des Augustinus zum Sonnenkult im allgemeinen und auf die aus den Bemerkungen abgeleitete Parallele des Sol-invictus-Festes mit dem Weihnachtsfest – bis hin zur Vorstellung, daß aus diesen Predigten abgeleitet werden könne, mit dem Weihnachtsfest habe man das heidnische Fest verdrängt[922]. Deswegen ist es unumgänglich, die entsprechenden Passagen noch einmal zur Sprache kommen zu lassen.

Daneben scheint auch eine weitere dem nordafrikanischen Bereich zugesprochene Quelle des vierten Jahrhunderts der erneuten Diskussion zu bedürfen. Sehr häufig wird eine dem Optatus von Mileve zugeschriebene Predigt[923] als ältester Beleg des Weihnachtsfestes in Nordafrika[924] und zusätzlich als Zeuge einer sehr

---

[920] Vgl. hierzu auch Klesser, De introductione, 23: „Ceterum omnem dubitandi occasionem tollit Epistula ad Episcopos per Siciliam constitutos. Episcopi enim Magnae Graeciae, frequenti consuetudine cum Oriente coniuncti, illinc argumentum baptismale festi Epiphaniae acceperant.“ Unter Verweis auf Leo-M. *ep.* 16 (*ad universos episcopos per siciliam constitutos*) (PL 54, 695B–704A).

[921] Förster, Feier, 140–145.

[922] Vgl. hierzu auch nur W. Roetzer, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie, München 1930, 40: „Daß die Feier des Jahrestags der Geburt Christi das auf den gleichen Tag fallende heidnische Sonnenfest, den ‚dies natalis solis invicti‘ verdrängen sollte, wird mehrfach berücksichtigt.“ Siehe auch Hudon, Noël, 61–62: „A Rome… Noël est déjà célébré en 336, comme *Natale* du calendrier sanctoral, et en Afrique vers la même époque, cette date s’étant imposée par le riche symbolisme de la lumière recroissante du soleil, et sans doute aussi par le souci de remplacer la fête païenne du *Natalis Solis Invicti*.“

[923] A. Wilmart, Un Sermon de S. Optat pour la fête de Noël, RevSR 2, 1922, 271–302.

[924] Siehe auch nur Borella, Natale, 49: „La più antica attestazione in Occidente, fuori di Roma, è il Sermone pronunciato nel 362–363 da Ottato di Milevi, africano, per Natale, celebrando la nascita di Gesù.“ Oder Strittmatter, Christmas and Epiphany, 608: „In looking about us for evidence concerning this Western tradition, if we keep to sermon literature, our oldest document comes from Mileve in Numidia, where on December 25, 362 or 363, Optatus…

altertümlichen Form dieses Festes betrachtet: Schließlich sind nach dieser Predigt sowohl das Gedächtnis der Geburt Christi wie auch die Anbetung Christi durch die Magier zentraler Teil des Festes[925]. Andererseits wird die Zuschreibung an Optatus in Frage gestellt und ein donatistischer Autor namens Tyconius als möglicher Verfasser der Predigt genannt. Dies würde allerdings bedeuten, daß erstens durch diese Predigt die Feier des Weihnachtsfestes bei den Donatisten erwiesen wäre – diese läßt sich bisher nur aufgrund eines *argumentum e silentio* erschließen[926] –, und es würde zweitens bedeuten, daß die Donatisten eine höchst interessante Form des Festes bezeugen würden, die bisher oftmals als die Urform des Weihnachtsfestes angesehen wurde: Eben die Kombination der beiden bereits genannten Inhalte: Geburt Jesu und Anbetung der Magier.

Die Frage der Einordnung dieser Predigt soll als erstes thematisiert werden, handelt es sich doch um ein sehr grundsätzliches Problem, das die Entwicklung des Weihnachtsfestes im Westen in ganz besonderer Weise betrifft: Die Frage, wohin diese Predigt gehört, ob sie von dem Donatisten Tyconius oder von dem großkirchlich orientierten Optatus von Mileve oder vielleicht sogar von jemand ganz anderem gehalten wurde, scheint mit über die Frage der ältesten Gestalt des Weihnachtsfestes zu entscheiden. Denn als ein Zeugnis dieser ältesten Gestalt wurde die bisher meist dem Optatus von Mileve zugeschriebene Predigt gewertet.

delivered a sermon.“ Vgl. ferner MOHRMANN, Epiphania, 263, sowie AUF DER MAUR, Herrenfeste, 168: „Für Afrika bezeugt Optatus von Mileve, daß mit der Geburt Jesu auch die Anbetung der Magier und das Gedächtnis des Kindermordes als zentrales Festthema verbunden wurden. Es ist möglich, daß dies auch zum Inhalt der ältesten römischen Weihnachtsfeier gehörte.“ Siehe zur Diskussion um diese Stelle auch G. BRUNNER, Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?, JLW 13, 1935, 172–181, hier 178–181, FENDT, Stand, 4, HUDON, Noël, 62.

[925] Siehe hierzu auch H. FRANK, Art. Epiphanie III. In der Liturgie, LThK Bd. 3, [2]1959, 941–944, hier 942: „In Rom feierte man um 336 das Geburtsfest des Herrn am 25. Dez., desgleichen etwas später in Nordafrika; in beiden Liturgiegebieten gehörte die Anbetung der Magier mit zum urspr. Festinhalt. Rom u. Nordafrika führten dann noch im 4. Jh. unter oriental. Einfluß das E.fest am 6. Jan. ein u. trennten dabei vom Festinhalt des 25. Dez. die Anbetung der Magier ab.“ Vgl. ferner auch LECLERCQ, Cycle de Noël, 22.

[926] Vgl. H. FRANK, Art. Weihnachten I. Heortologie, LThK Bd. 10, [2]1965, 984–988, hier 985: „Die Zeit vor 311 käme dann in Frage, wenn aus Augustinus (Sermo 202,2) wirklich zu folgern ist – leider nur mit Hilfe eines argumentum ex silentio –, daß die Donatisten das W.fest bereits kannten u. billigten, als sie sich um 311 von der kath. Kirche trennten.“ Vgl. MOHRMANN, Epiphania, 263: „L’argument *ex silentio* qu’on tire habituellement de S. Augustin, et qui devrait démontrer que la fête existait déjà en 311, lors du schisme donatiste, ne me semble nullement concluant.“ Vgl. TALLEY, Liturgische Zeit, 33: „Impliziert ist damit, daß sie wohl das Fest am 25. Dezember feiern.“ Siehe auch ROLL, Origins, 96, 102 u. 197; sie scheint dem *argumentum e silentio* zuzustimmen; vgl. ROLL, Origins, 223: „The Donatists might or might not have celebrated Christmas, quite possibly they did.“ Siehe auch STROBEL, Festjahr, 193.

5.2 Die dem Optatus von Mileve zugeschriebene Weihnachtspredigt

Eine Weihnachtspredigt, die unter dem Namen des Optatus von Mileve überliefert ist, wird gerne als Beleg dafür verwendet, daß Weihnachten ursprünglich im Westen – als Epiphanias noch nicht gefeiert wurde – der Geburt des Herrn und der Anbetung der Magier unter Einschluß des Kindermordes durch Herodes gedacht habe[927]. Dies wäre ein Zeugnis einer letztlich parallelen und evolutionären Entwicklung der zwei Geburtsfeste Jesu, des Weihnachts- und des Epiphaniefestes. Zum Zeitpunkt, als im Westen nur Weihnachten gefeiert wurde, gehörte der im Osten ebenfalls dem Geburtsfest zugeordnete Festinhalt des Besuchs der Magier noch als genuiner Bestandteil zum Weihnachtsfest[928]. Mit der Einführung des Epiphaniefestes im römischen Liturgiebereich – und hierzu gehört auch Nordafrika – wären die Magier von Weihnachten abgespalten und Teil des Epiphaniefestes geworden.

5.2.1 Die Frage der tatsächlichen Autorschaft

Während diese Entwicklung tatsächlich für die historischen Ereignisse vorstellbar scheint, müssen gewisse Bedenken bezüglich des Zeugen erwähnt werden, der hierfür verwendet wird. Immerhin werden schwerwiegende Argumente angeführt, daß es sich bei der Zuschreibung an Optatus von Mileve um eine pseudepigraphe Autorenangabe handeln würde. Vielmehr sei ein Donatist namens Tyconius der Prediger gewesen[929]. Die Richtigkeit dieser Hypothese

---

[927] Vgl. Förster, Feier, 144; siehe auch Roetzer, Augustinus, 42: „Daß auch noch gegen das Jahr 360 die ganze afrikanische Kirche nur das Fest des 25. Dezembers kannte, bezeugt eine authentische Predigt des heiligen Optatus von Mileve – die älteste Predigt für Weihnachten, die aus dem christlichen Altertum auf uns gekommen ist." Siehe auch Roll, Art. Weihnachten (TRE), 454: „Das früheste liturgiegeschichtliche Zeugnis ist eine Predigt, die Optatus von Mileve 361 während der Christenverfolgung unter Julian … gehalten hat." So auch Roll, Debate, 3; siehe ferner S. K. Roll, Art. Weihnachten. I. Liturgiegeschichtlich u. liturgisch, LThK Bd. 10, ^{3}2001, 1017–1020, hier 1018. Dieser Ansicht folgt auch A. Heinz, Art. Weihnachten II. Christlich-liturgisch. 1. Katholischer Gottesdienst, RGG Bd. 8, ^{4}2005, 1339–1340, hier 1339, wenn er ohne Nennung dieser Predigt bemerkt: „Die frühesten Quellen lassen als Sinngehalt des Festes die Geburt Christi im Sinn des Offenbarwerdens (manifestatio, theophaneia) des göttlichen Heilbringers als Mensch unter Menschen erkennen, wobei zunächst neben der Geburt aus der Jungfrau auch die Huldigung der Sterndeuter und der Kindermord zum Festinhalt gehören."

[928] Vgl. auch nur Mohrmann, Epiphania, 266: „On y parle d'abord de la Nativité, ensuite de l'adoration des Mages, puis vient un passage rhétorique sur le massacre des Innocents, après quoi le prédicateur revient sur les présents des Mages. Dans cet ancien sermon de Noël le contenu de la fête est donc plus large."

[929] Vgl. hierzu die Analyse von Romero Pose; nach dieser Untersuchung ist diese Predigt dem Donatisten Tyconius zuzusprechen; siehe E. Romero Pose, Ticonio y el sermón ‚in natali sanctorum innocentium' (Exégesis de Mt. 2), Gregorianum 60, 1979, 513–544; siehe auch Merkt, Maximus, 151, Anm. 32: „Für Afrika vgl. Ps. Opt. s in nat. Innoc. 1 (= Ps. Aug s Gue 2) (PLS 1,288f Wilmart), eine Predigt, die entgegen der alten Auffassung in der liturgiegeschichtlichen Forschung nicht von Optatus, sondern von einem Donatisten des 4. Jh., vielleicht von

einmal angenommen, würde dies auf jeden Fall die zeitliche Einordnung der Predigt ändern. Falls Tyconius diese Predigt gehalten haben sollte, so könnte man letztlich nur sagen, daß sie vor 390 entstanden ist[930] – dies wäre rund drei Jahrzehnte später, als bisher meist in der liturgiegeschichtlichen Diskussion für diese Predigt angenommen.

Falls man der Hypothese einer Überarbeitung der Weihnachtspredigt des donatistischen Autors Tyconius durch Caesarius von Arles und einer nachträglichen Falschzuschreibung der Autorschaft an Optatus von Mileve folgt, so ergibt sich auf diesem Hintergrund folgender Befund: Die Donatisten würden liturgisch dem östlichen Ritus bzw. dem in den Kirchen des Ostens verbreiteten Festinhalt von Weihnachten folgen. Fast nur für den griechischsprachigen Teil des Reiches beziehungsweise für die östliche Reichshälfte[931] ist die Verbindung von Magiern und Geburt an Weihnachten bezeugt[932].

Die Liturgie Nordafrikas ist jedoch weitgehend von Rom abhängig. In diesem Zusammenhang ist sicherlich auffällig, daß den Donatisten von Augustinus der Vorwurf gemacht wird, sie stünden aufgrund ihrer Festtradition – das ist die Ablehnung von Epiphanias – nicht in Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens[933]. Die Hypothese einer Autorschaft des Tyconius würde allerdings bedeuten, daß diese Predigt eine Form des Weihnachtsfestes bezeugen würde, deren Festinhalt eigentlich typisch für das östliche Fest wäre – und gleichzeitig wäre diese Predigt noch dazu der einzige Beleg dafür, daß die Donatisten tatsächlich Weihnachten gefeiert hätten. Selbst wenn man nicht unbedingt der Argumentation folgen möchte, daß fraglich ist, ob die Donatisten überhaupt Weihnachten

---

Tyconius, stammt, deren überlieferte Fassung allerdings auf eine Überarbeitung durch Cäsarius v. Arles zurückgeht.“ Zu Tyconius vgl. auch E. L. Grasmück, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit, BHF 22, Bonn 1964, 155–156.

[930] Zur Person des Tyconius vgl. P. Monceaux, Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe. Tome 5e: Saint Optat et les premiers écrivains Donatistes, Paris 1920, 165–219, hier 166–167: „Il était Africain (*Afer*), de l'Afrique propre, c'est-à-dire de Proconsulaire. Il avait été sûrement élevé dans la foi donatiste: autrement, ses adversaires n'auraient pas manqué de lui rappeler qu'il avait changé de camp… On ne sait au juste quand il mourut: sans doute, vers 390.“

[931] Es war bereits darauf eingegangen worden, daß aus systematischen Gründen die oben diskutierten lateinischen Predigten arianischer Autoren als liturgisch der östlichen Reichhälfte zugehörig eingeordnet wurden. Insofern werden diese, auch wenn sie formal von der Sprache her lateinisch verfaßt sind, doch dem östlichen, griechischen Raum hinsichtlich der bezeugten liturgischen Ausgestaltung zugeordnet.

[932] Sie findet sich allerdings, wie oben bereits gezeigt, auch bei Maximus von Turin.

[933] Vgl. hierzu auch Bludau, Pilgerreise, 82: „Noch zur Zeit des hl. Augustinus wurde es daselbst von den Donatisten als eine orientalische Neuerung verworfen; Serm. 222,2 (M. 38,1033).“ Falls diese jedoch Epiphanias als „orientalische Neuerung“ verworfen haben, warum sollen sie dann liturgisch bezüglich Weihnachten – so sie es überhaupt gefeiert haben (vgl. Förster, Feier, 108–110) – der östlichen Überlieferung gefolgt sein? Siehe auch F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln 1951, 347: „Deshalb begehen auch die Donatisten – so sagt er –, jene Quertreiber gegen die Einheit, die meinen, daß die wahre Kirche mit Afrika aufhört, dieses Fest nicht.“

gefeiert hätten[934] – und immerhin gibt es keinen tatsächlichen Beleg einer Feier des Festes durch die Donatisten, sondern nur ein mit Überzeugung vorgetragenes *argumentum e silentio*[935] –, so gilt doch bezüglich der Predigt: *unicum ergo dubium*, die einmalige Bezeugung eines Weihnachtsfestes bei den Donatisten durch eine Predigt, deren Autorschaft zumindest nicht zweifelsfrei feststellbar ist, wirft zahlreiche Fragen auf.

Es ist offensichtlich, daß diese Hypothese einer Autorschaft des Tyconius zumindest problematisch ist. Diese Hypothese ließe nämlich zwei mögliche Folgerungen zu: Entweder Weihnachten wurde bereits vor den donatistischen Wirren in Nordafrika eingeführt. Die Predigt des Tyconius würde dann eine alte Form des Weihnachtsfestes beibehalten. Dies würde voraussetzen, daß Weihnachten bereits um die Zeit um 300 in Afrika gefeiert wurde und so fest verankert war, daß die Donatisten sich trotz ihres Rigorismus nicht gezwungen fühlten, dieses

[934] Vgl. FÖRSTER, Feier, 107–109; ausgehend von der auffälligen Tatsache, daß die Donatisten nur den Vorwurf erhalten, Epiphanias nicht zu feiern, und daß dieser Vorwurf mit der Behauptung seitens Augustinus verbunden ist, die Donatisten würden dadurch die fehlende Einheit mit den Kirchen des Ostens zum Ausdruck bringen, wird die Vermutung aufgestellt, ob Augustinus keinen derartigen Vorwurf in einer Weihnachtspredigt vorbringt, weil man ihm vorwerfen könnte, daß dieses Fest ja auch bei eben diesen Kirchen nicht verbreitet ist; fest steht, daß weder in Jerusalem – mit Ausnahme der Gemeinde um Hieronymus –, noch in Armenien, noch in Ägypten zu dieser Zeit das Weihnachtsfest gefeiert wurde; dagegen jedoch KLÖCKENER, Epiphania, 862, der diese Überlegungen für „zu spekulativ" hält. Es bleibt festzuhalten, daß zur Zeit des Augustinus gute Kontakte zwischen Ägypten und Nordafrika bestanden; ein wichtiger Pilgerweg führte ja auf dieser Strecke ins Heilige Land. Insofern scheint es zumindest nicht völlig abwegig, daß auch die Donatisten und nicht nur Augustinus Kenntnis der liturgischen Gepflogenheiten des Heiligen Landes besaßen. Und für den Fall, daß sie wußten, daß man dort kein Weihnachtsfest feierte, wäre Augustinus tatsächlich gut beraten, zu dieser Frage ein diplomatisches Schweigen zu bewahren. Der Versuch, mit Hilfe eines *argumentum e silentio* abzuleiten, daß auch die Donatisten Weihnachten gefeiert und deswegen das Fest vor die Spaltung zwischen Donatisten und Großkirche zurückgehe, scheint jedenfalls endgültig gescheitert; siehe auch HOLL, Ursprung, 141, Anm. 1: „Am Epiphanienfest bot sich ihm eine erwünschte Gelegenheit, den Donatisten einen Hieb zu versetzen. Hier, wo die Anbetung durch die Magier, d.h. die Berufung der Heiden gefeiert wurde, konnte der Prediger wirksam die katholische Weltkirche gegenüber der Winkelkirche der Ketzer ins Licht rücken. Das Weihnachtsfest war zu einem ähnlichen Ausfall wenig geeignet. Und sollte Augustin tatsächlich nichts davon gewußt haben, daß man in einem großen Teil der Christenheit, in Palästina und Aegypten, damals den 25. Dezember noch nicht feierte? Bei dem regen Verkehr, der zwischen Afrika und Palästina stattfand – ich erinnere nur an die Namen des Hieronymus und Orosius –, ist das doch kaum glaublich. Dann wird vollends begreiflich, daß er am Weihnachtsfest Anzüglichkeiten wie die in jener Epiphanienpredigt unterließ."

[935] Vgl. auch nur ROETZER, Augustinus, 41–42: „Die Anfänge der Weihnachtsfeier in Afrika dürften um das Jahr 300 anzusetzen sein, während Epiphanie erst später, im Lauf der donatistischen Streitigkeiten in der afrikanischen Kirche eingeführt wurde. Denn die Donatisten feierten zwar Weihnachten, um das Fest am 6. Januar kümmerten sie sich nicht, verwarfen es vielmehr als orientalische Neuerung… Hätten die Donatisten die Weihnachtsfeier nicht begangen, so hätte der heilige Bischof von Hippo es sicher nicht unterlassen, dieses ausdrücklich zu tadeln." Für Kritik an dieser häufig akzeptierten Deutung der Äußerungen des Augustinus vgl. Förster, Feier, 107–109.

Fest wieder abzuschaffen. Hierfür gibt es keine gesicherten Belege. Vielmehr spricht die tatsächliche liturgische Entwicklung dafür, daß das Fest zur Zeit des Nicaenums noch keine große Rolle gespielt hat.

5.2.2 Übernahme des Weihnachtsfestes in seiner östlichen Form durch die Donatisten

Die andere, allerdings höchst unwahrscheinliche Lösung des Problems wäre die Annahme, die Donatisten hätten das Weihnachtsfest in der liturgischen Ausgestaltung des Ostens übernommen, während sie gleichzeitig die Übernahme des Epiphaniefestes verweigert hätten. Diese Hypothese darf gerade auch aufgrund der Kritik des Augustinus im Zusammenhang der Nichtfeier von Epiphanias als letztlich unmöglich angesehen werden.

Wenn man diese angebliche Predigt eines Donatisten betrachtet, fallen gleich mehrere Aspekte ins Auge: Einerseits wurde sie nachträglich einem unverdächtigen Vertreter des rechten Glaubens zugeschrieben. Andererseits überliefert sie eine liturgische Form des Weihnachtsfestes, die im direkten Einflußbereich der römischen Liturgie nicht bezeugt ist[936]. Allerdings sind mehrere lateinische Weihnachtspredigten aus arianischen Kreisen bekannt, in denen eben diese Form des Festes aufgrund des liturgischen Einflusses des Ostens auf die Liturgie der Nachfolger Wulfilas zu konstatieren ist. Insofern wird man fragen müssen, ob diese Predigt, deren Falschzuschreibung an Optatus von Mileve sicherlich nicht auszuschließen ist, nicht in den Bereich dieser Gruppierung gehört. Das würde zumindest alle mit dieser Predigt verbundenen liturgischen Probleme besser erklären als die doch sehr hypothetische Zuschreibung zu Tyconius. Aus diesem Grund soll hier eine Einordnung dieser Predigt in den Kontext der bekannten arianischen Predigten vorgeschlagen werden. Deshalb wird sie hier nicht mehr als Zeuge für eine nordafrikanische Urform des Weihnachtsfestes geführt[937].

5.3 Verankerung von Epiphanias in Nordafrika

An dieser Stelle scheint eine kurze Klärung der Frage angebracht, wann ein christliches Fest tatsächlich als „fest verankert“ zu betrachten ist. Die von Kra-

---

[936] Siehe hierzu auch ROLL, Debate, 3: „The significance of this sermon for the Christmas feast lies in its linking of the key Nativity narrative, the coming of the Magi (not yet separated out and assigned as the lection for the western feast of the Epiphany), and the seldom-used story of the massacre of the innocents, together with the dating of the feast in December in northern Africa, which had strong ties to Rome.“

[937] Siehe hierzu auch LECLERCQ, Cycle de Noël, 24: „L’insistance de Saint Augustin et des autres prédicateurs à formuler et à défendre la christologie orthodoxe et à s’élever contre les hérétiques est très révélatrice à cet égard. Il subsistait d’ailleurs beaucoup d’ariens dans l’Afrique du ve siècle.“

nemann unter Bezug auf Klöckener aufgestellte Behauptung, daß Epiphanias in Nordafrika zur Zeit des Augustinus „bereits fest verankert“ gewesen wäre[938], kann – so man diese Aussage auf die gesamte Wirkungszeit des Augustinus in Nordafrika und nicht nur auf die Zeit nach dem Beginn der staatlichen Unterdrückung der Donatisten bezieht – nur dann als richtig angesehen werden, wenn die Donatisten nicht als christliche Gruppierung in Nordafrika angesehen werden[939] – dies scheint jedoch der theologischen Orientierung dieser Gruppierung zu widersprechen[940]. Immerhin gestaltet sich die Situation in Nordafrika gegen Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrhunderts so: Zwar feiert der großkirchlich orientierte Teil der nordafrikanischen Christen, als deren Führer Augustinus angesehen werden darf, bereits Ende des vierten Jahrhunderts Epiphanias, die 4. Epiphaniepredigt des Augustinus belegt jedoch eindeutig, daß die Donatisten dieses Fest nicht feierten[941]. Auch scheinen die Donatisten, um es sehr vorsichtig zu formulieren, eine zur Zeit des Augustinus zumindest nicht völlig unbedeutende christliche Gruppierung in Nordafrika gewesen zu sein[942].

---

938 Vgl. KRANEMANN, Rez. Förster, 312, mit Bezug auf Dolbeau: „Unter Bezug auf diese Quelle hat M. Klöckener, Epiphania … 862, gefolgert, daß das Epiphaniefest „zur Zeit des Augustinus in Nordafrika ‚bereits fest verankert‘ gewesen sei und die Zeit nach 360 als Termin für die Einführung des Festes genannt werden könne.“ Vgl. M. KLÖCKENER, Epiphania, AugL 2. Fasc. 5/6, 861–862, hier 862: „Die Donatisten feiern es hingegen nicht wie die übrige Kirche, weil sie, so behauptet A., mit ihr und speziell mit den Kirchen des Ostens keine Gemeinschaft haben wollen.“

939 Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang auch erwähnen, daß am Anfang des Schismas unklar war, welche der beiden christlichen Gruppierungen in Afrika den Sieg davontragen würde; vgl. ERHARDT, Constantin, 173: „Bis zum Jahr 315 war das Schisma nicht endgültig vollzogen. Caecilianisten und Donatisten standen einander als gleichberechtigte Parteien im Streit um den Titel *ecclesia catholica* gegenüber.“

940 Vgl. GRASMÜCK, Coercitio, 111–112: „Jedenfalls blieben die Donatisten in ihrer Theologie orthodox. Augustinus wies mehrfach betont auf die Einheit der Lehre von Katholiken und Donatisten hin, während er in dieser Hinsicht Arianer und Donatisten sehr deutlich voneinander abgrenzte und – soweit es uns bekannt ist – an keiner Stelle von einer direkten Verbindung zwischen der donatistischen und der arianischen Gemeinschaft sprach.“

941 Vgl. KLÖCKENER, Epiphania, 862: „Gegen die ‚oppinio communis‘, daß die Donatisten das Fest gar nicht begingen – und somit bewahrten, was vor dem Ausbruch des Donatistenstreites in Afrika Brauch war (cf. Mann 765) – hält es Dolbeau 585 n. 21 für wahrscheinlicher, daß sie einen anderen Festtermin hatten. Zu spekulativ erscheint hingegen die Interpretation von Förster 108sq.“ Vgl. DOLBEAU, Augustin d’Hippone, 585, Anm. 21: „Une telle interprétation me semble forcée, et je comprendrais plutôt que les schismatiques commémoraient l’Épiphanie un autre jour que les catholiques.“

942 Vgl. hierzu E. TENGSTRÖM, Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung, SGLG 18, Göteborg 1964, 100–101: „Die beiden Kirchen konnten also in der Periode von 383 bis 395 ihre Tätigkeit vermutlich ohne staatlichen Eingriff ausüben. Die Quellen bezeugen für diese Periode, dass die donatistische Kirche die Mehrzahl der nordafrikanischen Christen unter ihre Anhänger rechnete.“ Siehe ferner G. G. WILLIS, Saint Augustine and the Donatist Controversy, London 1950, 26: „From the beginning of his presbyterate he was faced with the menace of Donatism, which was at its strongest in his own province of Numidia. The efforts of the imperial power to restrain its violence,

Am Rande kann man bemerken, daß Monceaux diese Bemerkung innerhalb der 4. Epiphaniepredigt des Augustinus sogar dafür verwendet, die Predigt in die Zeit vor 411 zu datieren[943]. Die Begründung hierfür ist einleuchtend: Nach diesem Zeitpunkt spielten die Donatisten aufgrund der kaiserlichen Gesetzgebung keine bedeutende Rolle mehr, ihre Gottesdienste waren verboten, und Augustinus mußte deswegen in seinen Predigten keine Rücksicht mehr auf diese christliche Gruppierung in Afrika nehmen. Insofern scheint es sinnvoll, von einer „festen Verankerung" von Epiphanias in Nordafrika erst nach 411 zu sprechen, da die Donatisten dieses Fest ganz offensichtlich nicht feierten. Zumindest bis zu diesem Termin hat das Fest gebraucht, um sich in der gesamten nordafrikanischen Christenheit endgültig durchzusetzen. In diesem Zusammenhang ist sicherlich zu betonen, daß Augustinus die Feier von Epiphanias in ähnlicher Weise wie Filastrius von Brescia als Kriterium der Kircheneinheit verwendet: Es ist ihm Kriterium, daß die Donatisten nicht in Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens stehen[944] – und dieser Gedanke der Verbindung mit der Gesamtkirche wird gerne von den großkirchlich orientierten Denkern gegen die Donatisten ins Feld geführt[945]. Gleichzeitig ist die Frage zu stellen, ob diese Formulierung letztlich von der Auseinandersetzung mit den Gedanken

---

and forbid its augmentation by rebaptism, had failed, and Donatism was stronger now than ever before." Für die Zeit um die Mitte des 4. Jh. siehe PIÉTRI, Afrika, 255: „Zu den Zahlenverhältnissen ist dabei mangels Quellen wenig zu sagen; Frends Vermutung einer starken Ausbreitung des Donatismus nach 321 und einer Überflügelung der traditionellen ‚katholischen Kirche' ist als wahrscheinlich zu bezeichnen, aber nicht zu belegen." Vgl. auch PIÉTRI, Donatistenstreit (363–420), 510: „Als Parmenianus vor Juni 393 plötzlich starb, schienen die Donatisten den Katholiken nach deren eigenem Eingeständnis zahlenmäßig überlegen gewesen zu sein."

[943] Siehe P. MONCEAUX, Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe. Tome 7e. L'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe, Paris 1923 (= 1963), 290, dort bezüglich *Sermo* 202: „Sermon pour la fête de l'Epiphanie. Il est antérieur à la Conférence de 411, car l'auteur y remarque que les Donatistes ne célébraient pas l'Epiphanie (cap. 2): après 411, leurs églises étant confisquées et leur culte interdit, les Donatistes ne pouvaient célébrer ouvertement aucune fête."

[944] Vgl. Aug. *Serm*. 202,2 (PL 38,1033): *Merito istum diem numquam nobiscum haeretici Donatistae celebrare voluerunt, quia nec unitatem amant nec orientali ecclesiae, ubi apparuit ista stella, communicant.* „Ganz recht, daß die häretischen Donatisten niemals diesen Tag mit uns feiern wollten, weil sie weder die Einheit lieben noch in Gemeinschaft stehen mit der Kirche des Ostens, wo dieser Stern erschienen ist." Interessant ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß für Augustinus die *ecclesia orientalis* eine Einheit bildet. WILLIS, Saint Augustine, 28, setzt unter Berufung auf diese Predigt die Einführung des Epiphaniasfestes in der Großkirche sehr früh an: „But they were conservative, and ignored feasts of recent institution, for example the Epiphany, which had been generally adopted after the Diocletian persecution." Vgl. auch WILLIS, Saint Augustine, 69: „On the Feast of the Epiphany in one of these years just before the Conference, Saint Augustine remarked that it was no wonder that the Donatists refused to observe this feast (which they rejected as being of recent introduction) because they did not love unity, which was prefigured by the adoration of the Gentiles, and were not in communion with the churches of those Eastern regions whence came the Magi to visit the infant Christ."

[945] Für diesen Gedanken bei Optatus vgl. GRASMÜCK, Coercitio, 142: „Dann erklärte Optatus, nur *die* Kirche sei die wahre katholische, die sich über die ganze Erde erstrecke."

des vor Juni 393 verstorbenen Parmenianus beeinflußt ist. Dieser betonte ja die Universalität der donatistischen Kirche unter besonderer Hervorhebung ihres römischen Vertreters[946]. Um so mehr mußte der Vorwurf der fehlenden Einheit mit den Kirchen des Ostens treffen.

5.4 Die Festinhalte bei Augustinus

Für Augustinus bilden beide Feste gewissermaßen ein Zwillingspaar[947]; am 25. Dezember ist die Offenbarung Christi an die Juden, am 6. Januar seine Offenbarung gegenüber den Heiden, als deren Vertreter Augustinus die Magier aus dem Osten ansieht, Thema des Festes[948]. Die Frage ist jedoch, wie dieses „Zwillingsverhältnis" der beiden Feste zu verstehen ist. Handelt es sich tatsächlich darum, daß ein älteres Stadium beides vereint hat, daß während dieses Stadiums beide

---

[946] Piétri, Donatistenstreit (363–420), hier 508: „Schließlich preist er die Einheit seiner Kirche: Sie sei universell, da sie ihre Vertreter in Rom habe; sie sei die allein wahre, denn nur sie sei im Besitz aller Teile jener Mitgift, die im Hohenlied der Braut zugeschrieben werde. Die Argumente des Parmenianus waren so beeindruckend, daß Optatus sich gezwungen sah, ohne Verzug zum Gegenangriff anzusetzen." Siehe auch W.H.C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952, 195: „Moreover, he could in fact point to the presence of a Donatist episcopal succession at Rome as proof that unity with the see of Peter was being maintained."

[947] Vgl. Aug. *Serm*. 204,2 (PL 38,1038): *Oportebat itaque nos, hoc est ecclesiam quae congregatur ex gentibus, huius diei celebrationem, quo est Christus primitiis gentium manifestatus, illius diei celebrationi, quo est Christus ex Iudaeis natus, adiungere, et tanti sacramenti memoriam geminata sollemnitate servare.* „Die Feier dieses Tages, an dem sich Christus den Erstlingen der Heiden offenbarte, an die Feier jenes Tages anzufügen, an dem Christus aus den Juden geboren wurde, und das Gedächtnis eines so großen Geheimnisses mit einem Zwillingsfest zu bewahren, war deswegen auch für uns – das ist die Kirche, die aus den Heiden gesammelt wird – nötig." Vgl. hierzu auch Leclercq, Cycle de Noël, 17. Siehe auch Aug. *Serm*. 203,3 (PL 38,1036): *Ideo fortasse post natalem domini duodecim diebus additis Magi primitiae gentium ad Christum videndum adorandumque venerunt.* „Deswegen sind wohl zwölf Tage nach der Geburt des Herrn die Magier als Erstlinge der Heiden gekommen, um Christus zu sehen und ihn anzubeten."

[948] Klöckener, Epiphania, 862–863: „An beiden Festen wird das Offenbarwerden Jesu, des einen Lichtes der Welt (cf. *s.* 199,1), gefeiert: an Weihnachten vor den Hirten als Repräsentanten der Juden, an e. vor den Magiern als ‚primitiae gentium', worin für A. die e. ‚im eigentlichen Sinne' besteht." Siehe auch Hudon, Noël, 80: „Les deux fêtes célèbrent donc objectivement l'apparition, la manifestation du Verbe dans notre chair, mais en deux moments que distingue l'attitude psychologique de l'homme devant son Dieu. D'autres éléments contribuent sans doute aussi à diversifier les deux fêtes, par exemple, la révélation à Israël dans l'une, à la Gentilité dans l'autre, mais ce ne sont pas, à notre avis, les plus profonds dans la perspective du prédicateur." Vgl. Aug. *Serm*. 201,1 (PL 38,1031): *Ante paucissimos dies natalem domini celebravimus, hodierno autem die manifestationem, qua manifestari gentibus coepit, solemnitate non minus debita celebramus.* „Vor sehr wenigen Tagen haben wir den Geburtstag des Herrn gefeiert, am heutigen Tag aber begehen wir mit nicht weniger gehöriger Feierlichkeit die Erscheinung, in der er den Heiden sich zu zeigen begann." Siehe hierzu auch Roetzer, Augustinus, 39.

Inhalte an einem Tag gefeiert wurden[949]? Weist nicht bereits diese Deutung der beiden Feste darauf hin, daß es sich bei der parallelen Feier der beiden Feste um eine Weiterentwicklung und bei dieser Interpretation der Inhalte um eine sekundäre Entwicklung handelt, die überhaupt erst erklären muß, warum es eine derartige Doppelung gibt?

Das ursprüngliche Geburtsfest Jesu, dessen östliche Ausformung wohl tatsächlich durch die Jerusalemer Liturgie in der Bezeugung der Egeria und des altarmenischen Lektionars überliefert ist, vereinigt die verschiedenen Elemente der biblischen Geburtsgeschichten nach Lukas und Matthäus; die Magier stellen dort einen integralen Teil des Geburtsfestes Jesu dar.

Bei einer Betrachtung der Formulierungen, die Augustinus in diesem Zusammenhang verwendet, scheint von der sprachlichen Ebene her betrachtet die Annahme naheliegend, daß der von Augustinus betonte „Offenbarungscharakter" von Epiphanias, der sich in der von Augustinus vertretenen Form nicht für die östliche Überlieferung nachweisen läßt, überhaupt erst durch die Übersetzung des griechischen Begriffs ἐπιφάνεια mit dem lateinischen Wort *manifestatio* zum Teil des Festgedankens wurde. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen kann man die Deutung, die Augustinus den beiden Festen als „gleichwertigen Offenbarungen Jesu" gibt, wohl in einer ganz anderen Weise verstehen: Zur Zeit des Augustinus scheint aus der Sicht des Westens die Feier der Geburt Christi am 25. Dezember im Osten Zeichen der bestehenden Kircheneinheit gewesen zu sein – dieser Gedanke findet sich ja, wie bereits gezeigt, bei Hieronymus, der in Bethlehem die westliche Sicht gegenüber der Jerusalemer Eigentradition vertritt –, während sowohl Augustinus selbst gegenüber den Donatisten wie auch Filastrius von Brescia gegenüber den „Häretikern" die Feier von Epiphanias zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft erheben. Augustinus selbst sieht die Feier von Epiphanias in besonderer Weise als Zeichen der Gemeinschaft mit den Kirchen des Ostens.

Auf dem Hintergrund dieser Beobachtung ist offenkundig, daß beide Feste einen besonderen Rang hatten. Dies vorausgesetzt, scheint Augustinus mit seiner Doppelung der Offenbarung Christi, die einmal gegenüber den Juden und da-

---

[949] MOHRMANN, Epiphania, 266: „Si, maintenant, après ce témoignage d'une très ancienne célébration africaine de Noël, nous relisons attentivement le *Sermo* 204 de S. Augustin, un sermon d'Épiphanie, nous voyons quel rapport étroit il y avait encore, même pour l'évêque d'Hippone, entre la célébration de Noël et l'Épiphanie: parlant des deux fêtes en même temps, Augustin dit que la Noël aussi bien que l'Épiphanie se rapportent à la manifestation du Christ… Je ne veux pas trop appuyer sur ce texte, toutefois S. Augustin me semble faire ici une allusion à un dédoublement d'une seule fête: *geminata solemnitate*." DANIÉLOU, Origines, 70: „Par ailleurs, M[lle] de La Bonnardière m'a indiqué que dans les sermons de saint Augustin sur l'Épiphanie, qui est en Afrique au IV[e] siècle fête de l'adoration des mages, par dédoublement avec la fête du 25 décembre qui est fête de l'adoration des bergers, l'une et l'autre célébrant la Nativité, le Ps. 117 revient souvent." Siehe ferner LEMARIÉ, Manifestation, 47 f.

nach gegenüber den Heiden geschah, schlicht und ergreifend die Gleichwertigkeit der beiden Feste betonen zu wollen.

Mit der Veröffentlichung einer Epiphaniepredigt durch Dolbeau sind heute insgesamt 10 Predigten des Augustinus zu diesem Fest bekannt. Kernthema dieses Festes ist für Augustinus der Besuch der Magier[950], auch wenn die Hochzeit zu Kana und der Kindermord von Bethlehem eine gewisse Rolle an diesem Tag zu spielen scheinen[951]. Die durch Dolbeau veröffentlichte Predigt zeigt deutlich, wie die Magier als Vertreter des Heidentums identifiziert werden[952].

Für Augustinus ist Weihnachten der Tag, an dem Jesus geboren wurde[953] – in dieser Ansicht folgt ihm auch sein Schüler Orosius[954]. Dieser Tag wird liturgisch vergegenwärtigt[955]. Bei den meisten Predigten ist unbekannt, ob Augustinus

---

950 Vgl. DOLBEAU, Augustin d'Hippone, 582: „Les sermons qu'Augustin a prêchés le jour de l'Épiphanie sont actuellement au nombre de dix. Ils sont tous caractérisés par leur brièveté… et centrés sur l'explication de l'adoration des Mages."

951 KLÖCKENER, Epiphania, 864: „Knüpft A. meistens an der ‚manifestatio' vor den Magiern an, so belegt er als weiteren Festinhalt das Gedächtnis des Kindermords zu Bethlehem… Aus *s. Dolbeau 23,11* geht hervor, daß, wie in anderen Liturgiefamilien, auch in Nordafrika das Gedächtnis des Kanawunders als ‚manifestatio' Jesu zu den weiteren Festinhalten gehört." Siehe auch M. KLÖCKENER, Die Bedeutung der neu entdeckten Augustinus-Predigten (*Sermones Dolbeau*) für die liturgiegeschichtliche Forschung, in: G. MADEC, Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996), (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 156), Paris 1998, 129–170, hier 164–165.

952 Vgl. *s. Dolbeau 23,13* (Dolbeau 279–280): *Sed magi non erant de Israel: idola colebant aut gentium deos.* „Aber die Magier waren nicht aus Israel. Sie verehrten Götzen oder Götter der Heiden." Entsprechend werden auch die Gaben gedeutet; vgl. *s. Dolbeau 23,11* (Dolbeau 290–292): *Aurum, tus et myrrham munera obtulerunt, secundum consuetudinem suam: talia enim offere solebant diis suis.* „Gold, Weihrauch und Myrrhe haben sie als Gaben nach ihrer Sitte gebracht: Solches pflegten sie nämlich ihren Göttern darzubringen."

953 Vgl. den Brief an Ianuarius (eine nicht weiter bekannte Persönlichkeit), den Augustinus um 400 schrieb; Aug. *ep.* 55,2 (CSEL 34/2, 170,7–13, Goldbacher): *Hic primum oportet noueris diem natalis domini non in sacramento celebrari, sed tantum in memoriam reuocari, quod natus sit, ac per hoc nihil opus erat, nisi reuolutum diem anni, quo ipsa res facta est, festa deuotione signari. sacramentum est autem in aliqua celebratione, cum rei gestae commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significare intellegatur, quod sancte accipiendum est.* „Hier mußt du vor allem wissen, daß der Geburtstag des Herrn nicht im Sinne eines Mysteriums (*in sacramento*) gefeiert wird, sondern dadurch lediglich an die Tatsache seiner Geburt erinnert wird, und es deshalb genügte, den jährlich wiederkehrenden Tag, an dem das Ereignis selbst geschah, durch ein liturgisches Fest hervorzuheben. Ein Mysterium (*sacramentum*) aber ist dann in einer Feier enthalten, wenn das Gedächtnis an ein Ereignis mit dem Verständnis begangen wird, daß damit auch auf etwas verwiesen wird, was man auf heilige Weise (*sancte*) empfangen muß." Für die Übersetzung vgl. DROBNER, Augustinus, 35.

954 Vgl. Oros. *hist.* VII,2,14 (CSEL 5,437,2–5 Zangmeister): *Caesaris, posteaquam imperare coepit, emenso propemodum anno quadragesimo secundo natus est Christus … natus est autem VIII kalendas Ianuarias.* Siehe hierzu auch H. SEVIN, Chronologie des Lebens Jesu, Tübingen 1874, 52.

955 Aug. *Serm.* 192,1 (PL 38,1011): *Hodie ‚Veritas de terra orta est' (Ps. 84,12), Christus de carne natus est.* „Heute entsproß die Wahrheit aus der Erde, Christus wurde im Fleische geboren." Zur Übersetzung vgl. DROBNER, Augustinus, 213; siehe auch Aug. *Serm.* 194,1

sie in Hippo oder in Karthago gehalten hat[956]. Auch wenn die Diskussion um die Frage sicherlich spannend ist, ob und wie sehr für Augustinus Weihnachten ein reines Jahresfest ist im Gegensatz zu Ostern als einem Geheimnis[957], so muß an dieser Stelle erst einmal auf das Faktum hingewiesen werden, daß für Augustinus Weihnachten ein historisches Ereignis feiert[958]. Für ihn ist es der Jahrestag der Geburt Jesu. Gleichzeitig ist zu betonen, daß ganz offensichtlich nicht nur das Weihnachtsfest für Augustinus mit einer Lichtsymbolik verbunden ist, sondern daß er auch das Osterfest in diese Symbolik einordnet[959]. Die Annahme des Festes durch die Bevölkerung kommt durch die große Zahl der anwesenden Gläubigen zum Ausdruck[960]. Zutreffend ist, daß das Fest des Täufers in Abhängigkeit vom Weihnachtsfest steht[961].

5.5 Die Festtage Johannes des Täufers

Das Verhältnis Jesu zu Johannes wird mit Hilfe der vier Wendepunkte des Sonnenjahres, der Solstitien und der Äquinoktien, beschrieben, die theologisch ausgedeutet werden[962]. Hierbei wird die Empfängnis Jesu in Bezug zu seiner Kreuzigung gesetzt[963]. In gewisser Hinsicht ergeben sich damit zwar Parallelen

---

(PL 38,1015): *Sicut anniversarium celebramus hunc diem, sic huic diei debitum exspectate sermonem. Natus est Christus*. „Wie wir diesen Jahrestag feiern, so erwartet die diesem Tag geschuldete Predigt. Christus wurde geboren." DROBNER, Augustinus, 239; oder Aug. *Serm.* 195,3 (PL 38,1018): *Hic est ergo dies quo venit in mundum per quem factus est mundus.* „Dies ist nun der Tag, an dem der in die Welt gekommen ist, durch den gemacht ist die Welt." DROBNER, Augustinus, 255.

956 DROBNER, Augustinus, 41.

957 Vgl. zu dieser Diskussion auch DROBNER, Augustinus, 35–36

958 Siehe auch LECLERCQ, Cycle de Noël, 9: „Saint Augustin et les autres prédicateurs de son temps croient fermement que c'est là une date historique; avec elle coïncidence la croissance des jours: c'est, en ce sens, une fête symbolique; mais, dans l'esprit des évêques africains, le symbole est secondaire par rapport à l'histoire."

959 DROBNER, Augustinus, 36: „Das Ostergeheimnis manifestiert sich im Frühlingsvollmond, aber ‚auch sein Geburtstag birgt das Geheimnis (*mysterium*) seines Lichtes' (*s* 190,1). Wie an Ostern das Frühlingsäquinoktium den endgültigen Sieg des göttlichen Lichtes über das Dunkel des Bösen symbolisiere, so verweise die Wintersonnenwende an Weihnachten darauf, daß mit der Geburt des Erlösers das Licht beginne, das Dunkel zu verdrängen (*s* 190,1; 192,3; 194,2; 196,1)."

960 Augustinus, *Serm.* 184,2; 196,4.

961 ROETZER, Augustinus, 45: „Sehr weit dürfte diese Tradition aber nicht zurückreichen, da wenigstens die Datierung der Geburt des Johannes auf die Sommersonnwende von der Datierung der Geburt des Herrn auf die Wintersonnwende abgeleitet war."

962 Vgl. auch DROBNER, Augustinus, 36: „In *s* 194,2 verbindet Augustinus das *mysterium lucis* der Geburt Christi mit einer komplementären Deutung des Geburtstages Johannes des Täufers zur Sommersonnenwende am 24. Juni. Die Geburtstage Christi und Johannes' seien *figura* für das Wort des Johannes: ‚Jener muß wachsen, ich aber abnehmen' (Joh 3,30)."

963 Vgl. Aug. *quaest*. 56 (CChr.SL 44A,96,16–20; Mutzenbecher): … *novem menses et sex dies, qui computantur ab octavo Kalendas Aprilis, quo die conceptus dominus creditur, quia eodem die etiam passus est, usque ad octavum Kalendas Januarias, quo die natus est*. „Neun

zum Traktat *De solstitiis et aequinoctiis*, der ja ebenfalls diese Eckpunkte des Sonnenjahres mit den Festen Jesu und seines Vorläufers verbindet. Augustinus leitet im Gegensatz zu diesem Traktat den Geburtstag des Johannes aber von dem Wort des Johannes im Johannesevangelium ab: „Ich muß abnehmen."[964] Für Augustinus ist es gleichzeitig ein Tag, der von den Vorfahren überliefert ist[965].

5.6 Das Verhältnis des Weihnachtsfestes zu einem möglichen parallelen heidnischen Fest

5.6.1 Der Dialog mit dem Manichäer Faustus

Bereits der Dialog mit dem Manichäer Faustus scheint eigentlich ausreichend, um die historische Situation des Augustinus, den Kampf zwischen heidnischen und christlichen Festen und die Argumentation des Kirchenlehrers in diesem Zusammenhang eindeutig zu belegen. Der Vorwurf des Manichäers lautet: „Die Festtage der Heiden feiert ihr mit ihnen wie die Kalenden und die Solstitien. Hinsichtlich der Lebensführung habt ihr sicherlich nichts geändert."[966] Augustinus verteidigt sich hier ausdrücklich gegen den Vorwurf, die Solstitien zu feiern. Und so scheint die Folgerung von Prümm auch mehr als schlüssig, wenn er bemerkt: „Selten kann man bei einem Zusammentreffen von christlicher und heidnischer

---

Monate und sechs Tage, die gezählt werden vom achten Tag vor den Kalenden des April, an welchem Tag man glaubt, daß der Herr empfangen wurde, weil er auch am selben Tag gelitten hat, bis zum achten Tag vor den Kalenden des Januar, an welchem Tag er geboren wurde." Vgl. ROETZER, Augustinus, 40. Siehe auch Aug. *Hept*. 2,90 (CSEL 28/3,153,23–24, Zycha): … *in illo die quo conceptus est; tunc enim et passus traditur, id est VIII kal. Apriles.* „… an jenem Tag, an dem er empfangen wurde; damals wurde er der Überlieferung nach auch gekreuzigt; dies ist am Achten vor den Kalenden des April."

[964] Vgl. Aug. *Serm*. 194,2 (PL 38, 1016): *Praemisit enim hominem Ioannem, qui tunc nasceretur, cum dies inciperent minui; et natus est ipse, cum dies inciperent crescere, ut ex hoc praefiguraretur quod ait idem Ioannes: ‚Illum oportet crescere, me autem minui' (Io 3,30).* „Er sandte nämlich den Menschen Johannes voraus, der zu dem Zeitpunkt geboren wurde, als die Tage anfingen abzunehmen; und er selbst wurde geboren, als die Tage anfingen zu wachsen, um damit auf das hinzuweisen, was derselbe Johannes sagt: *Jener muß wachsen, ich aber abnehmen.*" Zur Übersetzung siehe auch DROBNER, Augustinus, 239.

[965] ROETZER, Augustinus, 44 unter Verweis auf Aug. *Serm*. 292,1 (PL 38,1320) … *cujus nativitatis dies hodiernus traditur, hodie celebratur*.

[966] Vgl. Aug. *Faust*. 20,4 (CSEL 25/1,8–9; Zycha): *Sollemnes gentium dies cum ipsis celebratis, ut kalendas et solstitia. De uita certe mutastis nihil.* Vgl. hierzu auch F. DOLBEAU, Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV), RechAug 26, 1992, 69–141, hier 76–77, sowie MEYER, Weihnachtsfest, 36–37; siehe auch ROLL, Art. Weihnachten (TRE), 454: „Augustin hält der Behauptung des Manichäers Faustus, die Christen feierten immer noch die Wintersonnenwende, entgegen, sie feierten den, der größer ist als die Sonne." Insofern ist ungenau, was LECLERCQ, Cycle de Noël, 10, bemerkt: „A ce propos, Saint Augustin fait allusion au culte que les païens et les manichéens rendent au soleil: ce culte est une pratique idolâtrique." Faustus hätte Augustinus die Feier der Solstitien wohl nicht zum Vorwurf gemacht, wenn es eine ausgeprägte Sonnenverehrung der Manichäer gegeben hätte.

Einrichtung die bewußte Gegensätzlichkeit so deutlich greifen wie in dem hier vorliegenden Fall des gemeinsamen Festtermins von Geburtsfest Christi und natalis Solis invicti … Augustin sitzt in Hippo auf seiner bischöflichen Kathedra bei der Weihnachtshomilie. Draußen unruhiges Johlen und Rufen. Die Heiden feiern Wintersonnenwende. Der Bischof greift das auf und erinnert seine Gläubigen: Wir aber feiern die Geburt der Sonne der Gerechtigkeit.“[967] So eindrucksvoll diese Analyse scheint, so sehr man sich anhand dieser Schilderung vorstellen kann, wie und unter welchen Umständen das Weihnachtsfest bei Augustinus ablief, so muß sie doch anhand der Predigten des Augustinus geprüft werden. Erst dann wird sich zeigen, ob Prümm tatsächlich das beschreibt, was damals stattfand.

Bei aller Begeisterung für die Parallelen, die sich zwischen den Weihnachtspredigten des Augustinus und einer gewissen Sonnenverehrung – die damals sicherlich in vielen Kreisen, so bei Heiden und möglicherweise auch Manichäern verbreitet war[968] – finden lassen, soll an dieser Stelle die Frage gestellt werden, ob die Deutung nicht etwas zu weit geht: Einleitend sei die Problematik kurz umrissen. Bereits auf den ersten Blick werfen die Predigten des Augustinus die Frage auf, ob das Sommersolstitium nicht eine weit größere Anziehungskraft für die Gläubigen in Nordafrika besaß als das Solstitium des Winters[969]. Nachdem Faustus von Augustinus dahingehend zitiert wird, daß er den Christen den Vorwurf macht, die Solstitien zu feiern, wird man fragen müssen, ob sich dies nicht auf das Sommersolstitium bezieht. Nicht erwiesen ist, ob Augustinus überhaupt einen *Natalis Solis Invicti* kannte. Dies wirft natürlich die Frage auf, welche Stellung ein derartiger Festtag in Nordafrika hatte. Ferner wird man an

[967] Vgl. Prümm, Geburtsfeier, 219 f. Siehe hierzu auch Leclercq, Cycle de Noël, 24: „L'insistance de Saint Augustin sur le symbolisme de l'apparition de la lumière et de la croissance des jours à partir du solstice montre que, de son temps, le souvenir du culte solaire, sinon celui de l'origine de la Noël, était encore présent dans les mémoires. C'est donc Noël qui, en Afrique, remplace la fête du soleil, et non pas, comme en Orient, l'Epiphanie.“

[968] Siehe auch nur Dölger, Sol Salutis, 5: „Die Zeremonie, die das Gebet zur aufgehenden Sonne begleitete, war eine Senkung des Hauptes und eine Verbeugung des Körpers; es war also kein Knien und Niederwerfen auf den Boden, sondern ein Stehen. Diese Form der Sonnenverehrung begegnete nach dem Zeugnis des heiligen Augustinus bei den Manichäern, die gegen die Sonne Rücken und Nacken beugten.“ Vgl. auch Caes.-Arel. *Serm.* 180,2 (CChr.SL 104, †691,7 Morin): *non iste sol qui adoratur a paganis et a Manichaeis*. Siehe auch Aug. *ep.* 47,4 (CSEL 34/2,134,12–14, Goldbacher): …*non ideo utique solis huius luce non utimur, quia ei sacrilegi, ubi possunt, sacrificare non cessant.* „Nur deswegen weil sie, wo sie nur können, nicht aufhören, ihr Opfer auf verruchte Art darzubringen, können wir doch nicht darauf verzichten, das Licht der Sonne zu gebrauchen.“ Der Vorwurf des Caesarius von Arles gegen die Sonnenverehrung wie auch dieser Brief des Augustinus scheinen die Vorwürfe des Manichäers Faustus, denen Augustinus begegnet, in den Bereich der klassischen Polemik zu verweisen.

[969] Die engen Zusammenhänge zwischen römischer und nordafrikanischer Liturgie sind bekannt; insofern scheint man nicht zustimmen zu können, wenn Halsberghe, Sol Invictus, 159, bemerkt: „For the Romans, the winter solstice was much more important than the summer solstice.“

dieser Stelle fragen, ob nicht Deutungen wie die oben zitierte Beschreibung der Situation in Hippo durch Prümm eine unzulässige Auslegung der entsprechenden Passagen der Predigten des Augustinus darstellen. Dies ist im Folgenden anhand der Predigten des Augustinus darzulegen – immerhin nimmt Augustinus in keiner seiner Weihnachtspredigten auf „unruhiges Johlen und Rufen“ Bezug. Vieles deutet darauf hin, daß anhand der Predigten und des – sehr leicht auf Weihnachten zu beziehenden – Zitats aus der Auseinandersetzung mit Faustus ein Parallelfest konstruiert wurde, das in dieser Form nicht existierte[970].

5.6.2 Die Bedeutung des 25.12. für Augustinus

Der 25. Dezember ist für Augustinus der Tag, an dem der Überlieferung nach Christus geboren wurde[971]. In einer Predigt bemerkt Augustinus, diesen Tag habe der Herr sich selbst erwählt[972]. In eben dieser Weihnachtspredigt ermahnt Augustinus dann seine Zuhörer, diesen Tag – im Gegensatz zu den Ungläubigen – nicht wegen der Sonne, sondern wegen ihres Schöpfers zu begehen[973]. In bildhaften Worten spricht Augustinus von den „Geistesblinden“, welche die natürliche Sonne an der Stelle Gottes verehren[974]. Diese Stelle wird sehr gerne

---

970 Vor allem sollte man in diesem Zusammenhang berücksichtigen, daß der Kult des unbesiegten Sonnengottes angeblich durch laute Feiern geprägt war; vgl. auch nur HALSBERGHE, Sol Invictus, 80: „The basic features of this religion comprise pure monotheism, the promise of bliss in another life, intense religious experience and strange, tumultuous celebrations.“ Gerade bei „tumultartigen Veranstaltungen“ würde man sich doch klarere Worte von Augustinus hinsichtlich des angeblichen Parallelfestes erwarten.

971 Vgl. Aug. *trin*. 4,5,9 (CChr.SL 50,172,15–16; Mountain): *Natus autem traditur octavo Kalendas Januarias*. Vgl. auch Aug. *Serm*. 203,1 (PL 38,1035): *Dominus ergo noster Jesus Christus ante dies tredecim natus a Magis hodie traditur adoratus.* „Unser Herr Jesus Christus also, vor dreizehn Tagen geboren, ist heute der Überlieferung nach von den Magiern angebetet worden.“ Siehe auch den Brief des Augustinus an Januarius; vgl. Aug. *ep*. 55,2 (CSEL 34/2,170,3–4, Goldbacher): *Quaeris, quae causa sit, cur anniversarius dies celebrandae dominicae passionis non ad eundem redeat diem sicut dies, qua traditur natus.* „Du fragst, aus welchem Grund der Gedächtnistag des Leidens unseres Herrn nicht alle Jahre am gleichen Tag wiederkehre wie der Tag, der nach der Überlieferung sein Geburtstag ist.“

972 Aug. *Serm*. 190,1,1 (PL 38,1007): *Dominus noster Jesus … non solum virginem, de qua nasceretur, sed et diem, quo nasceretur, elegit.* „Unser Herr Jesus Christus … hat nicht nur die Jungfrau, von der er geboren wurde, sondern auch den Tag, an dem er geboren wurde, erwählt.“ Siehe hierzu auch LECLERCQ, Cycle de Noël, 9: „Sa date est fixée en un jour que Dieu même a déterminé: elle n’est donc pas le résultat d’un choix humain, fût-il guidé par le désir de faire coïncider une fête chrétienne avec un événement ou une fête humaine quelconque.“ Man kann natürlich die kritische Anfrage stellen, ob diese Passage des Augustinus nicht auch als christliche Schutzbehauptung oder als schlichte Ignoranz der wahren Ursprünge des Festes gedeutet werden kann.

973 Vgl. hierzu auch ENGBERDING, 25. Dezember, 29: „Dennoch müssen wir den von Augustinus so klar betonten ursächlichen Zusammenhang zwischen Festtag und Vorstellung Christus als Sonne wohl im Auge behalten.“

974 Vgl. Aug. *Serm.* 190,1 (PL 38,1007): *Habeamus ergo, fratres, solemnem istum diem; non sicut infideles propter hunc solem, sed propter eum, qui fecit hunc solem. Quod enim Verbum erat, caro factum est, ut propter nos posset esse sub sole. Carne quippe sub sole:*

dafür verwendet, einen direkten Zusammenhang von christlicher Feier und heidnischem Sonnwendfest nachzuweisen[975]. Sehr plastisch wird dabei von den Forschern auch gleich die Feier der Heiden beschrieben, die aus den Predigten des Augustinus abzuleiten sei: „Während die Heiden in ihrer Sonnenfreude vor der Kirche lärmen, trägt Augustinus seinen Gläubigen die Geheimnisse von Christus, der neugeborenen Sonne vor.“[976] Doch, die Frage lautet: Ist dies nicht ein etwas freier Umgang mit den Quellen? War sich Augustinus tatsächlich bewußt, daß das Weihnachtsfest ein heidnisches Fest ersetzt[977]? Sicherlich richtig ist, daß Augustinus in einer Predigt auf Johannes den Täufer

---

maiestate autem super universum mundum, in quo condidit solem. Nunc vero et carne super istum solem, quem pro deo colunt, qui mente caeci verum iustitiae non vident solem. „Halten wir also, Brüder, feierlich diesen Tag, nicht wie die Ungläubigen wegen der Sonne, sondern um dessentwillen, der diese Sonne gemacht hat. Was nämlich das Wort war, ist Fleisch geworden (Joh 1,14), damit es um unseretwillen unter der Sonne sein konnte. Dem Fleische nach zwar unter der Sonne steht er jedoch seiner Majestät nach über der gesamten Welt, in der er die Sonne schuf. Jetzt aber auch dem Fleische nach über dieser Sonne, die aber diejenigen an Stelle Gottes verehren, die in ihrer Geistesblindheit die wahre Sonne der Gerechtigkeit nicht sehen.“ Vgl. für die Übersetzung auch DROBNER, Augustinus, 187; siehe ferner auch DÖLGER, Sonnengleichnis, 26: „Eine ähnliche Auffassung bringt Augustinus noch in einer anderen Predigt, indem er den Festgedanken des Weihnachtsfestes im Gegensatz zum Fest der römischen Wintersonnenwende herausstellt.“ Vielleicht sollte man doch an dieser Stelle betonen, daß sich von einem eigentlichen heidnischen Fest der Wintersonnenwende nur begrenzte Spuren an dieser Stelle finden lassen. Es ist nur davon die Rede, daß andere diesem Tag eine besondere Verehrung entgegenbringen. Von einem Fest spricht Augustinus nicht. Im Vergleich zu den Beschreibungen der Feiern der Kalenden des Januar scheint dies bemerkenswert. Vgl. ferner LECLERCQ, Cycle de Noël, 10; vgl. ferner KLAUS, Gottesdienst, 67, zu dieser Stelle: „Es gab also immer noch ‚Ungläubige‘, die dem Sonnengott huldigten, von denen dem Sonnengott sogar noch Opfer dargebracht wurden!“ Von Opfern ist an dieser Stelle keine Rede; vgl. WALLRAFF, Christus, 183: „Natürlich wüßte der moderne Religionshistoriker gerne genauer, worin diese Verehrung der Sonne bestand und welche spezifischen Festtraditionen es zum 25. Dezember gab.“ Siehe hierzu auch ENGBERDING, 25. Dezember, 29, Anm. 18: „Wenn Augustinus daneben auch erwähnt, daß die Heiden diesen Tag festlich begehen *propter hunc solem*, so darf nicht mehr daraus geschlossen werden, als die Worte wirklich besagen. Somit ist von einer ursächlichen Beziehung des christlichen Festes zum heidnischen überhaupt keine Rede.“ Und gleichzeitig spricht Augustinus nicht von einer *solemnitas*, so daß sich tatsächlich die Frage stellt, in wie weit es sich um eine öffentliche Feier handelte.

[975] DROBNER, Augustinus, 183, bemerkt: „§ 1 greift die Lichtsymbolik des Weihnachtstages als des kürzesten Tages des Jahres auf, der Wintersonnenwende, die die nicht-christliche Umwelt als das Fest der irdischen Sonne, des *Sol invictus* begeht.“ Siehe auch G. MICHAÏLIDÉS, Vestiges du culte solaire parmi les Chrétiens d’Égypte, BSAC 13, 1948/1949, 37–110, hier 40: „Saint Augustin se croit même obligé d’exhorter les chrétiens à célébrer ce jour-là, non la fête de l’astre flamboyant mais celle de Celui qui l’a créé.“

[976] Vgl. RAHNER, Mysterium, 196,.

[977] VAN DER MEER, Augustinus, 347: „Weihnachten ist relativ jüngeren Ursprungs. Es ist kein Gedächtnismysterium, sondern nur ein freilich einzigartiges *natale*, ein Geburtstag, und zwar auf einem suggestiven Tag. Augustinus weiß, daß es den Geburtstag des *sol invictus* ersetzt.“ Siehe hierzu auch WALLRAFF, Christus, 183: „Inhaltlich fällt bei den Weihnachtspredigten auf, wie häufig sie das Thema Sonne erwähnen … Gerade angesichts der Häufigkeit dieses Themas ist es umgekehrt erstaunlich, wie selten direkt und konkret auf konkurrierende pagane Festtraditionen Bezug genommen wird.“

den Tag, an dem das Weihnachtsfest gefeiert wird, als Sonnwendtag, als Solstitium bezeichnet[978]. Dies ist jedoch eine eher nüchterne Bezeichnung für einen Tag, an dem ein heidnisches Sonnwendfest stattgefunden haben soll[979]. Gleichzeitig fällt auf, daß z. B. Caesarius von Arles im Zusammenhang mit der von ihm beklagten Sonnenverehrung auch die Tage des Mondes und der Kalenden erwähnt[980] – und den Kalenden des Januar begegnete die Kirche mit dem Aufruf zum Fasten.

5.6.3 Die fragliche Existenz eines heidnischen Festes zum Zeitpunkt der Wintersonnenwende

Aus eben diesem Grund muß die erste und sicherlich auch die grundsätzliche Frage lauten: Läßt sich überhaupt ein derartiges heidnisches Fest anläßlich der Wintersonnenwende in der von Prümm und anderen postulierten Form aus den Predigten des Augustinus ableiten? Einige Zweifel an der Richtigkeit der Analyse müssen in diesem Zusammenhang geäußert werden: An der Annahme, daß die Heiden vor der Kirche gelärmt hätten, ist sicherlich auch eine – vorsichtig ausgedrückt – eher phantasievolle Übersetzung einer Stelle einer Weihnachtspredigt durch Hugo Rahner nicht unbeteiligt. Dieser überträgt die Einleitung von *Sermo* 186 so: „Freuen wir uns, Brüder, es mögen die Heiden noch so jubeln: denn diesen Tag konsekriert uns nicht die sichtbare Sonne, sondern ihr unsichtbarer Schöpfer."[981] Hier scheint es nicht so sehr um ein Jubeln der Heiden zu gehen, sondern schlicht um ein Psalmenzitat, mit dem er seine Gläubigen auffordert, in den Jubel einzustimmen: „Wir wollen fröhlich sein, Brüder; *sich freuen und jubeln mögen die Völker* (Ps. 66,5). Diesen Tag hat uns nicht die sichtbare Sonne, sondern ihr unsichtbarer Schöpfer geheiligt."[982] Aus dem mit

---

[978] Aug. *Frangip. serm.* 8,3 (Morin, Sermones, 231,19–20): *Christus vero hiemali solstitio ⟨natum est⟩, sicut nostis, quando in lucrum lucis noctis incipiunt damna transferri.* „Christus aber ist zum Zeitpunkt der winterlichen Sonnenwende geboren, wie ihr wißt, wenn der Verlust der Nacht anfängt in den Gewinn des Tages übertragen zu werden."

[979] Dagegen jedoch Heim, Solstice, 644: „Le vocabulaire augustinien évite de désigner le solstice par les termes techniques de *bruma* ou de *solstitium*." Die Frage, warum Augustinus in keiner Weihnachtspredigt den *natalis solis invicti* erwähnt, wird von Heim leider nicht thematisiert.

[980] Caes.-Arel. *Serm.* 52,2 (CChr.SL 103,†221,11–13; Morin): *Et in hoc, fratres carissimi, adversarii nec parva temptatio est, quando stulti homines dies et calendas, solem et lunam colenda esse arbitrantur.* „Und darin, geliebte Brüder, liegt keine kleine Versuchung des Feindes, wenn törichte Menschen sowohl Tage und Kalenden, Sonne und Mond glauben, verehren zu müssen."

[981] Rahner, Mysterium, 196, unter Verweis auf Aug. *Serm.* 186,1; dort leider fälschlich als 196,1 bezeichnet.

[982] Vgl. Aug. *Serm.* 186,1 (PL 38,999): *Gaudeamus, fratres: ‚laetentur et exsultent gentes' (Ps 66,5). Istum diem nobis non sol iste visibilis, sed Creator ipsius invisibilis consecravit.* Für die Übersetzung vgl. auch Drobner, Augustinus, 125. Augustinus bezeugt hier einen leicht anderen Text als die Vulgata; die Anspielung auf den Psalm ist trotzdem offensichtlich; vgl. Ps 66,5a (LXX): *Laetentur et laudent gentes.*

lautem Jubel begangenen Parallelfest der Heiden wird so schlicht der Jubel der ganzen Welt über das Heilsereignis, das durch ein Psalmenzitat zum Ausdruck gebracht wird.

Interessant ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß Augustinus vom Tag, an dem der Herr geboren wurde, als dem kürzesten Tag des Jahres spricht[983]. Das Licht nimmt von diesem Tag an zu, die Tage beginnen von diesem Tag an zu wachsen[984], von einer Geburt der Sonne ist hier keine Rede. Dies ist bemerkenswert und muß ausdrücklich betont werden. Immerhin spricht Augustinus in einer Weihnachtspredigt davon, daß es sich bei dem betreffenden Datum um den Geburtstag des Tages handele[985]. Insofern darf und muß gefragt werden, warum Augustinus im Zusammenhang eines christlichen Festes, das an einem Tag gefeiert wird, von dem gemeinhin angenommen wird, daß er im römischen Reich als Geburtstag der Sonne gefeiert wurde, nicht davon spricht, daß es sich um eben diesen Geburtstag der Sonne, sondern nur um den Geburtstag des Tages handele. Dies hindert jedoch nicht daran, daß eben diese Vorstellung in die Texte hineingelegt wird[986].

---

[983] Vgl. Aug. *Serm*. 192,3 (PL 38,1013): *Inde est quod hodie natus est, quo die minor dies nullus in terris, a quo tamen incrementa dies sumunt. Qui ergo inclinatus est, et nos erexit, minimum elegit diem, sed unde lux crescit*. „Daher ist er heute geboren worden an dem kürzesten Tag auf Erden, von dem an die Tage jedoch zunehmen. Der sich also herabneigte und uns aufrichtete, wählte den kürzesten Tag, ab dem aber das Licht zunimmt." Für die Übersetzung vgl. auch Drobner, Augustinus, 217.

[984] Vgl. Aug. *Serm*. 194,2 (PL 38,1016): *Et natus est ipse, cum dies inciperent crescere*. „Und er selbst wurde geboren, als die Tage anfingen zu wachsen." Zur Übersetzung siehe auch Drobner, Augustinus, 239.

[985] Vgl. Aug. *Serm*. 196,1 (PL 38,1019): *Hodiernus dies Natalis Domini nostri Iesu Christi nobis festus illuxit. Natalis dies, quo natus est dies. Et ideo hodie, quia ex hodierno crescit dies*. „Der Geburtstag unseres Herrn Jesus Christus ist uns heute festlich aufgegangen. Der Geburtstag, an dem der Tag geboren wurde. Und deswegen heute, weil ab heute der Tag zunimmt."

[986] Vgl. auch nur Stuiber, Art. Geburtstag, 240: „In Wirklichkeit wollte man durch ein christl. Fest die heidn. Sonnenwendfeier ersetzen u. verdrängen, wie man es bei der Wintersonnenwende am 25. XII. durch das Weihnachtsfest getan hatte; diese Beziehungen der beiden Feste zum Sonnenkult erwähnt Augustinus in seiner Predigt zum 24. VI. (s. 287,3 [PL 38,1302]). Wie gering der Erfolg solcher Ersatz- u. Verdrängungstaktik war, zeigt eine Predigt Augustins, in der er die Bräuche der Sonnenwendfeiern heftig tadelt, die zwar nicht mehr zur Ehre der Dämonen, aber immer noch nach der Weise der Dämonen gehalten würden." Was nun die Predigt auf den 24. Juni anlangt, so wirken die Beziehungen zum Sonnenkult doch eher harmlos. Vgl. Aug. *Serm*. 287,3 (PL 38, 1302): *Natus est Joannes hodie: ab hodierno minuuntur dies. Natus est Christus octavo calendas januarias: ab illo die crescunt dies*. „Heute ist Johannes geboren: Vom heutigen Tag an werden die Tage kürzer. Geboren ist Christus am Achten vor den Kalenden des Januar: Von jenem Tag an wachsen die Tage." Wenn bereits die reine Beschreibung eines kosmischen Phänomens, das Kürzer- bzw. Längerwerden der Tage von den jeweiligen Solstitien an eine Verbindung zum Sonnenkult darstellt, so muß doch gefragt werden, ob dies den Quellen gerecht wird. Auch bei der zweiten Predigt, auf die Stuiber eingeht, handelt es sich um eine Predigt auf das Fest des Johannes (Aug. *Frangip. Serm*. 8,5). Das scheint auffällig, ist doch angeblich das reichsweite Fest des Sol invictus nach Auffassung vieler Forscher tief in der Bevölkerung verwurzelt.

Die angeführten Predigten des Augustinus legen einen Schluß nahe: Diese Belege geben zwar beredtes Zeugnis davon, daß zur Zeit des Augustinus eine Sonnenverehrung existierte. Es läßt sich aber aus ihnen nicht zwingend ein heidnisches Parallelfest beziehungsweise ein heidnisches Vorgängerfest ableiten, das auf das Weihnachtsfest gewirkt hätte. Deswegen scheint nach einer kritischen Lektüre der Belege aus den Weihnachtspredigten des Augustinus, die einen Zusammenhang zwischen Sonnenverehrung und Weihnachtsfest bezeugen und meist auch dafür herangezogen wurden, ein Verhältnis zwischen christlichem und heidnischem Fest zu beweisen, einzig der nüchterne Schluß zu bleiben, daß zwar die Begeisterung für ein heidnisches Sol-invictus-Fest teilweise sogar die Übersetzungen tendenziös beeinflußt hat, daß aber kein direkter Beleg für eine Feier dieses Festes bei Augustinus zu finden ist, daß vielmehr alle Belegstellen zwar von einer besonderen „Weihe“ des Tages sprechen, viel deutet jedoch darauf hin, daß es sich dabei eher um eine private Frömmigkeit gehandelt haben dürfte.

5.6.4 Das Sommersonnwendfest

Auch ist es sicherlich aufschlußreich, daß Augustinus in einer Weihnachtspredigt die Erinnerung an vergangenes Fehlverhalten seitens seiner Gläubigen anläßlich einer Sonnenwende wachruft, die allerdings in den Sommer gefallen war, und dies zum Anlaß nimmt, um vor den Feiern der Kalenden zu warnen[987]. In diesem Zusammenhang kann man sicherlich betonen, daß es sich um Christen gehandelt hat, die an Praktiken, die von Augustinus zu einem Zeitpunkt als heidnisch abqualifiziert wurden, noch weiter festhielten, als bereits das Christentum offizielle Staatsreligion geworden war[988]. Falls es wirklich ein weit

---

[987] Drobner, Augustinus, 261–262 (Einleitung zu *Sermo* 196): „In § 4 ergreift Augustinus …, gewarnt von ähnlichen Vorkommnissen zur Sommersonnenwende, die Gelegenheit, seine zur Feier des Weihnachtsfestes in großer Zahl anwesende Gemeinde vor heidnischen Bräuchen am bevorstehenden Neujahrsfest zu warnen.“ Zur massiven Kritik der Kirchenväter an den Feiern der Kalenden vgl. auch Nilsson, Vorgeschichte, 80 ff. Zur Problematik dieser Feiern siehe auch Meyer, Weihnachtsfest, 54: „Am 1. Januar wurden im ganzen römischen Reich die Kalenden mit allerlei ausgelassenem Mummenschanz gefeiert: von Kleinasien bis Gallien war Klage, daß die Christen dort zu finden seien und nicht in der Kirche.“ Siehe ferner Lietzmann, Petrus und Paulus, 130: „Schon vor 336 strebte man in Rom … dem Ziele zu, an die Stelle der durch heidnische Bräuche verhaßten Kalenden des Januar Christi Geburtsfest zum Beginn des Kirchenjahres zu machen.“ Vgl. auch Halsberghe, Sol Invictus, 85–86: „The *Vita Heliogabali* gives us the significant information that the main festival of Sol Invictus was celebrated in the summer season.“

[988] Aug. *Serm*. 196,4 (PL 38, 1020–1021): *Calendae Ianuariae venturae sunt. Christiani estis omnes; Deo propitio, christiana est civitas. Duo genera hominum hic sunt, Christiani et Iudaei.* „Die Kalenden des Januar stehen vor der Tür. Ihr seid alle Christen; durch Gottes Gnade ist die Stadt christlich. Hier gibt es nur zwei Gruppen: Christen und Juden.“ Drobner, Augustinus, 269. Vgl. auch van der Meer, Augustinus, 81: „Der Jahreswechsel war noch immer mit einem echten Karneval verbunden – einige Tage lang Schmausen, Tanzen, Würfeln in der Hafenkneipe und allerlei Unfug unter dem Schutz der Masken.“

verbreitetes Sonnwendfest des Winters gegeben haben sollte, so muß man doch fragen, warum Augustinus es versäumt, auf dieses so naheliegende Beispiel hinzuweisen. Daß ein weit verbreitetes Sonnwendfest des Winters auf die Christen in Nordafrika keine Anziehung ausgeübt hätte, während dies sowohl für das Sonnwendfest des Sommers wie auch für die Kalenden des Januar gilt, ist wohl eher unwahrscheinlich. Auch ist auffällig, daß Augustinus das heidnische Fest im Sommer als *solemnitas* bezeichnet[989]. In keiner Weihnachtspredigt findet sich eine vergleichbare Bezeichnung für das angeblich weit verbreitete Sol-invictus-Fest. Einmal mehr ist die Auseinandersetzung mit dem angeblich tumultartig gefeierten Sol-invictus-Fest als Parallelfest des Weihnachtsfestes bei Augustinus auffällig schwach ausgeprägt.

Nicht nur in einer Predigt anläßlich eines Weihnachtsfests nimmt Augustinus Bezug auf ein offensichtlich ausgeprägtes heidnisches Fest zum Zeitpunkt der Feier des Festes der Geburt des Johannes des Täufers[990], das auch zu Praktiken Anlaß gab, die von Augustinus nicht toleriert wurden[991]. Auch eine Predigt anläßlich des Festes des Täufers gibt Zeugnis von diesen Feiern. Auch hier tragen die Ermahnungen einen völlig anderen Charakter als die Äußerungen des Augustinus anläßlich der Weihnachtspredigten. Augustinus fordert seine Zuhörer auf, dem Geburtstag des Johannes kein Unrecht zu tun, die Überreste der Sakrilegien mögen aufhören[992]. Der Prediger ist in diesem Zusammenhang sehr eindeutig. Es mögen die Feiern nicht mehr offiziell zu Ehren der Dämonen stattfinden – dies ist auch schwerlich möglich, da die Predigt nach dem Verbot des

[989] Aug. *Serm.* 196,4 (PL 38, 1021): *Natali Ioannis, id est ante sex menses … de solemnitate superstitiosa pagana, Christiani ad mare veniebant et ibi se baptizabant.* „Am Geburtstag des Johannes… kamen die Christen aufgrund eines abergläubischen heidnischen Festes ans Meer und tauften sich dort.“ Drobner, Augustinus, 269; Leclercq, Cycle de Noël, 14.

[990] Vgl. hierzu auch Roetzer, Augustinus, 48; van der Meer, Augustinus, 82, scheint den Termin der Predigt verkannt zu haben, wenn er bemerkt: „Einmal warnte er schon am Neujahrstag (sic!) vor der Selbsttaufe im Meer am Johannistag im Juni, einem heidnischen Brauch, dessen sich manche im vergangenen Jahr während seiner Abwesenheit im guten Glauben schuldig gemacht hatten.“ Zum Fest Johannes des Täufers siehe auch Duchesne, Origines, 287: „Quant à la fête du 24 juin, elle paraît être, comme celle du 25 décembre, d’origine occidentale. On ne lui connaît pas d’attestation plus ancienne que les sermons de saint Augustin.“

[991] Heim, Solstice, 649: „L’évêque entérine la pénitence imposée par ses prêtres mais ne dit pas comment il faut interpréter ce bain rituel dans la mer le jour du solstice d’été: plongée dans l’océan où le soleil vient de s’abîmer et où il disparaîtra de plus en plus tôt? Effort de purification lié a une fête remplacée par la Nativité de Jean Baptiste?“

[992] A. Mandouze, Saint Augustin et la religion romaine, RechAug 1, 1958, 187–223, hier 216: „Ce qui en définitive a fait qu’Augustin a constamment dû reprendre cette même question et ce qui, dans son œuvre, lui a donné une place que, théoriquement, il ne lui aurait pas reconnue, ce sont les mille détails concrets de la vie quotidienne se chargeant de lui rappeler que ‚ses‘ chrétiens d’Hippone ou ‚ses‘ auditeurs de Carthage étaient en danger permanent d’admettre dans leur vie intérieure comme dans leurs pratiques – et parfois même en toute bonne foi – des vestiges plus ou moins déguisés du vieux paganisme ‚pas mort‘ – notamment dans le domaine des honneurs à rendre aux défunts ou relativement au culte des martyrs.“

heidnischen Kultes gehalten wurde[993] –, sie stehen noch immer in heidnischer Tradition. Auch berichtet Augustinus von tatsächlich stattfindenden Feuern, bei denen es sich offensichtlich um Sonnwendfeuer handelt[994].

5.6.5 Die Kalenden des Januar

Doch nicht nur die Feier des sommerlichen Sonnwendfestes, sondern auch eine Feier der Kalenden des Januar ist dem Prediger aus Hippo Anlaß, die Christen zu ermahnen, sich nicht durch die Teilnahme an Festpraktiken zu versündigen, die er als heidnisch einstuft. Man darf es als glücklichen Umstand bezeichnen, daß neben den zahlreichen Weihnachtspredigten auch eine Predigt zu den Kalenden des Januar aus der Feder des Augustinus erhalten ist. „Ihr Hauptthema ist eine breit angelegte Polemik gegen die Heiden und die Teilnahme von Christen an deren unchristlichen Neujahrsbräuchen.“[995] Eine Frage in diesem Zusammenhang ist natürlich das Problem, wie diese Neujahrsbräuche zu deuten sind. Handelt es sich um tatsächlich begangene Feiern oder nur um Erinnerungen an frühere Festbräuche, die noch aus der Literatur bekannt sind[996]. Die Härte, mit der Augustinus gegen diese Feier predigt, scheint eher auf ein tatsächliches Geschehen hinzuweisen, die mit den Kalenden des Januar verbundenen Aus-

---

[993] Allerdings scheint die Datierung bei Heim nicht richtig, der die Predigt auf den 25. Dezember (!) des Jahres 401 legt; es handelt sich jedoch offensichtlich um eine Predigt auf den Geburtstag des Johannes des Täufers. HEIM, Solstice, 649, Anm. 50.

[994] Aug. *Frangip. Serm.* 8,5 (Morin, Sermones, 231,6–12): *Sed si volumus invenire eius gratiam, non faciamus iniuriam natali eius. Cessent reliquiae sacrilegiorum, cessent studia atque ioca vanitatum; non fiant illa quae fieri solent, non quidem iam in daemonum honorem, sed adhuc tamen secundum daemonum morem. Hesterno die post vesperam putentibus flammis civitas tota flagrabat; universum aerem fumus obduxerat.* „Aber wenn wir seine Gnade finden wollen, sollen wir kein Unrecht seinem Geburtstag tun. Es mögen aufhören die Reste der Sakrilegien, es sollen aufhören der Eifer für und der Spaß an eitlen Dingen. Jene Dinge mögen nicht geschehen, die zu geschehen pflegen, freilich nicht mehr zur Ehre der Dämonen, aber dennoch noch immer nach der Weise der Dämonen. Am gestrigen Tag nach dem Abendgebet brannte die ganze Stadt von stinkenden Feuern. Rauch erfüllte die ganze Luft.“ Siehe hierzu auch ROETZER, Augustinus, 47–48. Die Übersetzung von *reliquiae sacrilegiorum* mit „derniers sacrilèges“ scheint nicht geglückt. Es sind nur noch Überreste der Sakrilegien, denen Augustinus hier wehrt; vgl. hierzu jedoch HEIM, Solstice, 649.

[995] DROBNER, Augustinus, 38; es handelt sich um *s. Dolbeau* 26 (= 198augm); vgl. DOLBEAU, 69–141.

[996] Vgl. J. SCHEID, Les réjouissances des calendes de janvier d'apres le *sermon* Dolbeau 26. Nouvelles lumières sur une fête mal connue: Augustin prédicateur (395–411), in: G. MADEC, Actes du Colloque International de Chantilly (5–7 septembre 1996), (= Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité 156), Paris 1998, 353–365; vgl. auch DROBNER, Augustinus, 40: „Ja, man darf sogar mit John Scheid fragen – ohne hier eine Antwort geben zu können –: Handelt es sich bei den geschilderten Neujahrsriten um aktuell am Predigtort durchgeführte Zeremonien oder lediglich um die einem gebildeten Römer (aus der Literatur) vertrauten traditionellen Feierlichkeiten zum Neujahrstag, wie sie in Rom (in früheren Zeiten) begangen wurden.“

schreitungen und Exzesse waren also, trotz des bereits existierenden Verbots heidnischer Kulte, weiterhin Brauch in Nordafrika[997].

Diese Predigt enthält konkrete Mahnungen an die Gemeinde aufgrund der mit den Kalenden des Januar verbundenen Festlichkeiten – und läßt sich durch die Mahnungen an die Gemeinde von Hippo eindeutig als in Hippo gehalten erweisen[998]. Ganz klar wird bereits durch ein Zitat aus Psalm 105,47 (LXX), das Augustinus in diesem Zusammenhang wie ein Leitmotiv durch die Predigt zieht, daß es um die Absonderung der Christen von den Heiden geht: „Errette uns, Herr unser Gott, und sammle uns aus den Heiden“[999]. Es geht darum, daß die Christen nicht durch die Festivitäten erfreut werden, welche die Heiden erfreuen[1000], sondern vielmehr mit Fasten auf das Feiern und die Ausschweifungen antworten. Man muß nachdrücklich betonen, daß Augustinus in diesem Zusammenhang ausdrücklich von *solemnitas* und *falsa festivitas* der Heiden spricht, während sich in seinen Weihnachtspredigten eine derartige Wortwahl nicht belegen läßt. Nicht durch eine parallele christliche Feier, sondern durch ein Fasten als Gegengewicht[1001]

---

[997] Siehe auch DOLBEAU, Nouveaux sermons, 75: „La fête païenne des calendes de janvier était joyeuse et débridée. Elle était l'occasion d'échanges de vœux et d'étrennes, et se prolongeait en beuveries, en mascarades et en spectacles publics, qui pouvaient durer plusieurs journées.“ Siehe hierzu auch DROBNER, Augustinus, 26: „Was die Sache nämlich so gravierend macht, ist die Tatsache, daß sich Christen nicht etwa von Heiden verführen lassen, an deren Neujahrsbräuchen teilzunehmen; nein, es sind nur die Christen, die hier in das Heidentum verfallen. Es gibt nämlich keine Heiden mehr in Hippo, nur noch Christen und Juden; und die Juden nehmen nicht an den Ausschweifungen teil.“

[998] Es handelt sich um *s.* 196,4; vgl. DROBNER, Augustinus, 41.

[999] Vgl. *s. Dolbeau* 26,2 (Dolbeau, Nouveaux sermons, 90,10–13): ‚*Salua nos, domine deus noster, et congrega nos de gentibus.*‘ *Quis potest congregari de gentibus, nisi cum fit saluus? Qui ergo miscentur gentibus salui non sunt. Saluantur autem qui congregantur de gentibus*. „Erlöse uns, Herr unser Gott, und sammle uns aus den Heiden. Wer kann aus den Heiden gesammelt werden, wenn er nicht erlöst wird? Die sich also mit den Heiden vermischen, sind nicht erlöst. Erlöst werden aber, die aus den Heiden gesammelt werden.“ Siehe auch LECLERCQ, Cycle de Noël, 14: „Les fidèles réalisent cette parole divine s'ils se séparent des gentils qui célèbrent en ce jour, avec des chants, des orgies et des danses honteuses, une solennité qui est une ‚fausse festivité‘.“

[1000] Vgl. *s. Dolbeau* 26,1 (Dolbeau, Nouveaux sermons, 90,6–9): *Et modo si sollemnitas gentium quae fit hodierno die in laetitia saeculari atque carnali, in strepitu uanissimarum turpissimarumque cantionum, in celebratione ipsius falsae festiuitatis si ea quae agunt hodie gentes non uos delectent congregamini ex gentibus*. „Und auf die Art werdet ihr aus den Heiden versammelt, wenn die Feier der Heiden, die am heutigen Tag in weltlicher und fleischlicher Vergnügung, im Getöse der eitelsten und schändlichsten Gesänge bei der Feier dieser falschen Festlichkeit stattfindet, wenn das, was die Heiden heute feiern, euch nicht erfreut.“ Vgl. zu dieser Predigt auch BÜNGER, Neujahrsfeier, 104: „Die Aufforderung Augustins, Almosen statt der Neujahrsgeschenke zu geben, ist… eng mit der antipaganistischen Busstendenz des Tages verknüpft.“

[1001] Vgl. *s. Dolbeau* 26,2 (Dolbeau, Nouveaux sermons, 90,40–41): *Currunt illi ad theatrum, uos ad ecclesiam. Inebriantur illi, uos ieiunate*. „Jene laufen zum Theater, ihr zur Kirche. Jene besaufen sich, fastet ihr!“

soll dieser Tag verdrängt und von den Christen geheiligt werden[1002]. Hier zeigt sich deutlich die Auffassung des Augustinus, daß die heidnische Religion eine Verirrung ist[1003] – warum diese dann nachäffen[1004]? Dies ist besonders aufschlußreich, wenn man bedenkt, daß die Predigt zu einem Zeitpunkt gehalten wurde, an dem die heidnischen Feiern bereits verboten waren[1005]. Gleichzeitig wird man festhalten dürfen: Im Vergleich mit diesen Ausführungen, bei denen es um ganz konkrete Feiern geht, die auch als solche bezeichnet werden, sind die Anspielungen in den Weihnachtspredigten auffällig vage. Dies ist besonders deswegen auffällig, weil Augustinus sehr wohl auch gut bekannte Ereignisse und Tatsachen gerne wiederholt, um sie ins Gedächtnis zu rufen[1006]. Gerade deswegen wird man fragen müssen, ob die Vorwürfe des Faustus nicht in den Bereich der üblichen Polemik gehörten, die von den Manichäern gegenüber den Christen geäußert wurden. Interessant ist in diesem Zusammenhang sicherlich, daß Caesarius von Arles den Manichäern den Vorwurf macht, sie würden die Sonne anbeten[1007]. Hier scheint sich klassische Ketzerpolemik zu finden. Augustinus geht ja ebenfalls im

---

[1002] ROETZER, Augustinus, 43–44: „Die Heiden begingen die Kalenden des Januar, die seit dem Jahr 153 v.Chr. der Tag des staatlichen Ämterwechsels waren, mit hochfestlichem Gepränge. Die Kirche nahm hiezu eine durchaus abweisende Stellung ein und suchte die heidnische Kalendenfeier, die mit ihren schlimmen Auswüchsen teilweise beim christlichen Volk Eingang und Anklang gefunden hatte, mit aller Entschiedenheit zurückzudrängen und ganz zu verdrängen. Man wollte dies durch Einführung eines Bußtages erreichen.“ Vgl. auch DOLBEAU, Nouveaux sermons, 75–76: „Pour éviter que les chrétiens ne soient entraînes à boire ou à banqueter, il leur prescrit donc, conformément à la discipline ecclésiastique, un jeûne expiatoire, qu'il sera facile d'observer en cette période de l'année où les jours sont si brefs.“

[1003] MANDOUZE, Saint Augustin, 215: „Le paganisme n'est pour lui qu'une forme, entre autres, de l'erreur religieuse.“

[1004] Insofern scheint es nicht der Sache angemessen, hier persönliche Frömmigkeitsübungen als Beispiel für die Toleranz des Augustinus zu bieten; vgl. jedoch BOTTE, Origines, 75, der bezüglich der Verwandlung von Wasser in Wein bemerkt: „Les chrétiens des premiers siècles ne songeaient pas à contester la réalité de ce merveilleux un peu grossier. Ils trouvaient tout naturel de lui donner une autre interprétation et la coutume, une fois baptisée, n'avait rien qui pût choquer leur foi. Les évêques se montraient tolérants pour des pratiques qui n'étaient pas toujours du meilleur goût. S. Augustin, parlant des chrétiens qui s'appliquaient les évangiles sur la tête pour guérir leurs névralgies, disait que les saints livres n'étaient pas faits pour cela, mais qu'il valait encore mieux laisser faire, car sans cela ces chrétiens auraient recours à des amulettes. C'était là l'attitude la plus sage et cette condescendance a fait sans doute plus de bien qu'une logique impitoyable.“

[1005] Vgl. DOLBEAU, Nouveaux sermons, 77: „Le culte païen est interdit en Afrique, ce qui suppose un premier janvier postérieur à 399.“ Siehe hierzu auch VAN DER MEER, Augustinus, 64: „Mit Genugtuung beschrieb er später nochmals im *Gottesstaat*, wie im Jahre 399 die Tempel in Karthago ‚verwüstet‘ wurden.“ Zu dieser Gesetzgebung vgl. auch GRASMÜCK, Coercitio, 184.

[1006] Siehe auch MANDOUZE, Saint Augustin, 193: „Il est arrivé en effet bien souvent à Augustin – et spécialement dans ses lettres – de revenir longuement sur les détails concrets d'événements pourtant parfaitement connus.“

[1007] Siehe DÖLGER, Sonnengleichnis, 11.

Zusammenhang einer polemischen Auseinandersetzung nicht nur zimperlich mit seinen Gegnern um[1008].

Hier zeigt sich ähnliches wie in der bereits diskutierten Predigt des Maximus von Turin anläßlich der Kalenden des Januar: Viel härter geht der Prediger mit den heidnischen Bräuchen dieses Tages um als mit der angeblichen Sonnenverehrung am Sonnwendtag des Winters[1009]. Einmal mehr stellt sich die faszinierende Frage nach dem Warum. Liegt es daran, daß die Kirche fürchten muß, der Übernahme eines heidnischen Festes bezichtigt zu werden? Wohl kaum, ist doch gerade nach Maximus an diesem Tag überhaupt kein heidnisches Fest zu finden. Ein anderer Grund wäre natürlich, daß Ursache und Wirkung verwechselt wird[1010]. Die Vermutung liegt nahe, daß das heidnische Fest der Wintersonnenwende in Nordafrika – so es dies überhaupt gegeben hat – viel unbedeutender war, als meist in der Forschung angenommen wird[1011]. Tatsächlich stattfindende heidnische Feiern an diesem Tag lassen sich aus den Belegen bei Augustinus nicht ableiten – auch wenn es als herrschende Meinung gilt, daß das Weihnachtsfest in Ablehnung heidnischer Feiern am 25. Dezember entstanden ist[1012]. Eine Polemik gegen konkrete heidnische Festlichkeiten findet sich nicht, nur Mahnungen, warum dieser Tag heilig zu halten sei.

5.7 Die anonyme nordafrikanische Weihnachtspredigt

Abschließend darf auch eine anonyme Weihnachtspredigt, in der eine kurz vor Weihnachten stattgefundene Sonnenfinsternis erwähnt wird, in diesem Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben. Étaix, der diese Predigt veröffentlicht hat, ordnet sie nach sorgfältiger Abwägung der Wahrscheinlichkeiten in den nordafri-

---

[1008] Siehe auch VAN DER MEER, Augustinus, 69: „Der Seelsorger, der so behutsam und freundlich mit den Heiden korrespondierte, trat jetzt als der christliche Ankläger und Richter auf, der mit dem Heidentum abrechnete. Er zeigte die gähnende Leere, die sich hinter der riesigen alten Fassade verbarg."

[1009] Gerade deswegen wird man fragen müssen, ob das Weihnachtsfest tatsächlich in der Tradition der Wintersonnwendfeiern steht; vgl. jedoch DROBNER, Augustinus, 65: „Der Geburtstag Christi wird jedenfalls zur Zeit der Wintersonnenwende, d. h. der längsten Nacht und dem kürzesten Tag des Jahres gefeiert. Er steht damit in der Tradition aller Sonnwendfeiern, die seit alters her in den verschiedenen Kulturen unterschiedliche Ausprägungen erfuhren, im römischen Reich als Fest des *Sol invictus*."

[1010] Vgl. hierzu jedoch z. B. HEIM, Solstice, 641: „La splendeur du soleil qui ravit le regard, oriente la pensée du chrétien vers la majesté éclatante du Christ; le culte solaire pratiqué par le paganisme prépare le culte que le christianisme voue au vrai soleil, au soleil de justice."

[1011] Vgl. VAN DER MEER, Augustinus, 347: „… obwohl dieses heidnische Fest vielleicht nur an wenigen Orten gefeiert wurde und ursprünglich eine Eigentümlichkeit des römischen Stadtkalenders bildete."

[1012] Vgl. hierfür z. B. HEIM, Solstice, 651: „Que la date de Noël a été fixée au 25 décembre pour opposer les festivités chrétiennes aux festivités païennes semble aujourd'hui être admis par tout le monde."

kanischen Raum ein und datiert sie aufgrund der erwähnten Sonnenfinsternis auf den 25. Dezember des Jahres 402[1013]. Bei der zeitlichen Einordnung dieser Predigt betont der Editor einerseits die Tatsache, daß der Gottesdienst in einer großen Kirche stattfindet – es handelt sich also um die Zeit nach der konstantinischen Wende – andererseits feiern nach der Analyse des Herausgebers die Heiden ein Sonnwendfest, das Christentum ist also noch nicht Staatsreligion[1014].

Allerdings müssen zwei sehr grundsätzliche Fragen gestellt werden: Beweist diese Predigt wirklich, daß in der Region, in der sie gehalten wurde, eine Feier der Sonnwende am 25. Dezember stattfand? Und um was für eine Form von Feier handelt es sich? Von einer heidnischen Feier scheint die Rede – allerdings feiert man an diesem Tag angeblich den jährlichen Kreislauf des Lichtes und nicht die Geburt der neuen Sonne[1015]. Gerade deswegen scheint es sich auch hier um einen Text zu handeln, der einmal mehr zu einer gewissen Skepsis gegenüber einem *Natalis solis invicti* führt. Schließlich wird auch ein Name des Tages genannt: Es handelt sich allerdings um ein *Solstitium*, dessen Eintreten gefeiert wird, und eben nicht um einen *Natalis solis invicti*. So gibt der Prediger direkt im Einleitungssatz dem Tag diesen Namen und fügt eine Erklärung des Wortes *Solstitium* an[1016]. Das christliche Fest scheint in einem gewissen Konkurrenzverhältnis zu heidnischen Praktiken zu stehen, denn der Prediger sieht sich genötigt, die anwesenden Gläubigen aufzufordern, heidnische von christlicher Sitte zu trennen[1017]. Noch ein weiteres Mal betont er in der Predigt, daß der offizielle heidnische Name des Festes *Solstitium* sei[1018]. Gerade weil

---

[1013] Vgl. R. Étaix, *Sermo de natale domini et de defectu solis*, REAug 33, 1993, 359–370, 363: „En conclusion, je proposerai donc comme une hypothèse vraisemblable que le sermon a été prononcé le 25 décembre 402 par un évêque de la région de Carthage, lequel pourrait être Aurelius de Carthage."

[1014] Siehe auch Étaix, *Sermo de natale*, 360: „Voyons les renseignements que l'on peut tirer du texte: son auteur est un évêque (cf. § 2 fin), qui parle un jour de Noël (§ 1) dans une grande basilique couverte de tuiles et qui comporte des colonnes (§ 5). Nous sommes donc situés après la paix de l'Église. Il y a toutefois encore proches des païens, qui célèbrent le retour du soleil au solstice d'hiver (§ 1)."

[1015] *Serm. de nat. Dni. et de def. sol.* 1 (Étaix, *Sermo de natale*, 364): *Illi caelebrent anniuersarium solis circuitum, nos aeternae ad nos lucis aduentum*. „Jene feiern den jährlichen Kreislauf der Sonne, wir die Ankunft des ewigen Lichtes bei uns."

[1016] *Serm. de nat. Dni. et de def. sol.* 1 (Étaix, *Sermo de natale*, 364): *Hodiernus dies antiqua iam loquendi consuetudine solstitium dicitur, quod sit solis tamquam statio*. „Der heutige Tag wird nach alter Redensart Solstitium genannt; das sei gleichsam das Stehenbleiben der Sonne."

[1017] Vgl. *Serm. de nat. Dni. et de def. sol.* 1 (Étaix, *Sermo de natale*, 364): *Haec et uos festiuitas, karissimi fratres, deuotione solemnissima congregat, quam debetis utique paganorum more discernere*. „Diese Feier, geliebte Brüder, versammelt auch euch in feierlichster Hingabe, die ihr zwingend unterscheiden müßt von der Sitte der Heiden." Wobei die grundsätzliche Frage zu stellen ist, worum es sich bei dieser „Sitte der Heiden" handelt.

[1018] *Serm. de nat. Dni. et de def. sol.* 1 (Étaix, *Sermo de natale*, 365): … *quem diem propter solem solsticium gentes uocant*. „Welchen Tag die Heiden wegen der Sonne Solstitium nennen."

in diesem Zusammenhang auch von Jesus als der Sonne der Gerechtigkeit die Rede ist, dessen Tod und Auferstehung mit dem Bild des Himmelskörpers zum Ausdruck gebracht wird[1019], ist um so erstaunlicher, daß das heidnische Fest den offiziellen Namen *Solstitium* und nicht *Natalis solis invicti* trägt – dies sollte zu denken geben.

Was muß man aus dieser Predigt folgern? Sie zeigt sehr anschaulich, daß auch hier die Kritik am Heidentum sehr schwach ausfällt[1020]. Von der „zwingenden Unterscheidung“ des christlichen vom heidnischen Brauch ist die Rede. Und gerade deswegen ist auf dem Hintergrund dieser Predigt um so auffälliger, daß Augustinus an keiner Stelle von einer „Feier des Tages“ durch Heiden bzw. heidnisch gesinnte Taufscheinchristen in seiner Gemeinde spricht. Daraus wird man ableiten müssen, daß es entgegen anders lautenden Interpretationen der Predigten des Augustinus keine besonders ausgeprägte Feier eines winterlichen Sonnwendfestes in den Gemeinden gab, in denen Augustinus diese Predigten hielt. Doch noch weitere Aspekte scheinen offensichtlich. Die Tatsache, daß Augustinus keine Inhalte der Feier oder mit dieser Feier verbundene Ausschreitungen erwähnt – es sei nur noch einmal an die Bemerkungen des Augustinus zu den Kalenden des Januar erinnert –, daß die Christen ferner auch nicht aufgefordert werden, durch entsprechendes Fasten ein Gegenzeugnis zu setzen, zeigt sehr deutlich, daß es sich um eine reichlich untergeordnete Feier oder gar nur um Feiern in einem eng umrissenen Kreis wie Familie oder Eingeweihte gehandelt haben dürfte. Eine weitere Möglichkeit, diese anonyme Predigt zu deuten, wäre auch, daß es letztlich um eine mit astrologischen Vorstellungen

[1019] *Serm. de nat. Dni. et de def. sol.* 1 (Étaix, *Sermo de natale*, 364): *Domini autem atque inluminatoris nostri Iesu Christi praedicatio et regnum in splendore sanctorum ita crescit ut perficiatur, ita perficitur ut non minuatur. De illo quippe scriptum est: ‚Et regni eius non erit finis‘. Ita et sol ab occasu redit quidem ad ortum, sed rursus dimergitur in occasum. Noster autem sol iusticiae in uoluntaria morte pro nobis sic agnouit occasum suum, ut resurgendo rursus orietur, sed sic ortus est ut ‚mors ei ultra non dominetur‘.* „Die Verkündigung aber unseres Herrn und Erleuchters Jesu Christi und das Reich im Glanz der Heiligen wächst so, daß es vervollkommnet wird, es wird so vervollkommnet, daß es nicht verringert wird. Über jenen ist freilich geschrieben: ‚Und seiner Herrschaft wird kein Ende sein.‘ So geht auch die Sonne freilich vom Untergang zum Aufgang und wird wieder hinuntergestürzt in den Untergang. Unsere Sonne der Gerechtigkeit hat im freiwilligen Tod für uns ihren Untergang so anerkannt, daß sie im Auferstehen wieder aufgeht, aber so ist sie aufgegangen, daß der Tod sie nicht mehr beherrscht.“

[1020] Zur Auseinandersetzung des Christentums mit dem Heidentum im 4. Jahrhundert vgl. auch Brennecke, Homöer, 194: „Extremer antiheidnischer Furor, der sich in Tumulten entladen konnte, wie aus späterer Zeit noch vielfach, und bei der Ermordung der Philosophin Hypathia in besonders abstoßender Form bezeugt, scheint in der Situation der heidnischen Restauration Julians ein besonderes Merkmal homöischen Verständnisses von Christentum gewesen zu sein und war so für den homöischen Historiker nicht etwa entschuldbar oder legitim, sondern ein unbedingt gegenüber diesem Heidentum, das mit seinem Götzenkult das Reich wieder beherrschen will, gefordertes Glaubenszeugnis.“ Wäre auf diesem Hintergrund nicht eine härtere Reaktion in der vorliegenden Predigt nötig, falls es ein beliebtes und weit verbreitetes heidnisches Fest am winterlichen Solstitium gegeben hätte?

verbundene Verehrung des Tages ging, die sich weniger in besonderen Feiern, sondern vielmehr in privaten Handlungen ausdrückte. Auch diese anonyme Predigt belegt also einmal mehr untergeordnete Bedeutung dieses Tages im Jahreslauf der heidnischen Feiern.

6. Gallien und Spanien

6.1 Gallien

Interessanterweise aus Gallien stammt die erste sicher datierbare Nachricht über eine Feier von Epiphanias, auch wenn bereits der Name des Festes auf die Entstehung der Feier in der griechischsprachigen Hälfte des römischen Reiches hinweist[1021]. Der heidnische Schriftsteller Ammianus Marcellinus berichtet, Kaiser Julian habe am 6. Januar 361 einem Gottesdienst anläßlich dieses Festes beigewohnt und sich dabei verstellt und seine heidnische Gesinnung verborgen[1022]. Damit ist der erste Beleg einer Feier des ganz offensichtlich allein schon aufgrund des Namens aus dem Osten des römischen Reiches stammenden Festes im Westen dieses Reiches zu finden[1023]. Erst aus späterer Zeit sind Nachrichten über den Festinhalt in dieser Region vorhanden, ob es sich dabei um den ursprünglichen Festinhalt handelt oder dieser im Lauf der Zeit Veränderungen unterworfen war, ist unbekannt[1024]. So nennt Polemius Silvius um die Mitte des 5. Jahrhunderts[1025] neben den Magiern die Taufe und die Hochzeit zu Kana als Inhalte von Epiphanias[1026]. Diese drei Festinhalte werden auch durch eine

---

[1021] Vgl. auch nur KELLNER, Heortologie, 125: „Der Name Epiphanie weist darauf hin, daß die Entstehung dieses Festes und seine erste Feier im Orient zu suchen sei.“

[1022] Ammianus Marcellinus *rer. gest*. 21,2,5 (Seyfarth, SQAW 21/2,132,10–13). Siehe hierzu auch JOUNEL, Weihnachtszeit, 267: „Epiphanie war schon i. J. 361 ein hohes Fest in Gallien, da nach Ammianus Marcellinus Kaiser Julian, der innerlich schon für das Heidentum gewonnen war, äußerlich noch das Christentum bekannte, indem er die Kirche aufsuchte.“ Vgl. ferner ROSEN, Julian, 126 u. 143.

[1023] Dies scheint sich sehr gut mit der Hypothese in Einklang bringen zu lassen, daß Pilger, die aus dem Heiligen Land zurückgekehrt waren, dieses Fest von dort mitgebracht haben.

[1024] Vgl. auch MOHRMANN, Epiphania, 263: „Revenons à l’autre grande zone de célébration de l’Épiphanie: nous avons déjà vu comment l’existence de la fête avant 360 a été démontrée en Gaule. Nous ne savons rien sur son contenu.“

[1025] Vgl. B. WINDAU, Art. Polemius Silvius, LACL ³2002, 584; BILFINGER, Julfest, 4, rechnet den Kalender des Polemius Silvius zur römischen Festüberlieferung.

[1026] Vgl. HOLL, Ursprung, 137: „Gallien ist vertreten durch das Kalendarium des Polemius Silvius vom Jahre 448 (CIL I 335 vgl. 410 = I 1² 257 vgl. 339): VIII Id. Jan. Epiphania quo die interpositis temporibus visa est stella *magis* quae dominum nostrum nuntiabat et *aqua vinum facta* et in amne Jordanis *salvator baptizatus* est.“ Vgl. BLUDAU, Pilgerreise, 83, TALLEY, Origins, 142; sowie KELLNER, Heortologie, 128; vgl. auch MEYER, Weihnachtsfest, 38: „So lesen wir noch im Kalender des Polemius Silvius 448/9 zum 25. Dezember: Geburt des Herrn im Fleisch. Sonnenwende und Winters Anfang.“

wohl aus der Feder des Caesarius von Arles[1027] stammende Predigt bestätigt, die sowohl unter dem Namen des Augustinus wie auch des Ambrosius überliefert ist[1028]. Sicher ist, daß die Magier nicht Teil des gallischen Weihnachtsfestes waren[1029]. In späterer Zeit scheint auch teilweise – möglicherweise durch die Übernahme des Hymnus *Illuminans altissimus* – das Wunder der Brotvermehrung in der gallischen Liturgie an Epiphanias gefeiert worden zu sein[1030]. Aus sehr später Zeit stammt die bei Zonaras überlieferte Nachricht, daß es sich bei Epiphanias um den Geburtstag des Herrn gehandelt habe[1031]. Gerade aufgrund der Tatsache, daß besonders die gallische wie auch die spanische Liturgie stark vom Orient und sehr wenig von Rom abhängig war[1032], scheint diese Nachricht bemerkenswert und – wenn man den ursprünglichen Festinhalt von Epiphanias im Heiligen Land betrachtet – auch zumindest nicht unmöglich. Das Weihnachtsfest wird für Gallien erst sehr spät bezeugt – erstmals durch Gregor von Tours († 594)[1033].

6.2 Spanien

6.2.1 Einleitung

Die Situation in Spanien scheint auf den ersten Blick vergleichsweise leicht zu durchschauen. Botte hat in der ihm eigenen gründlichen Art Entscheidendes

[1027] Vgl. hierzu C. Kasper, Art. Caesarius von Arles, LACL ^{3}2002, 136–137: „C. war im Gallien des 6. Jh. der bedeutendste Bischof und Volksprediger, der sich durch soziales Engagement und pastorale Kompetenz, die ihren Niederschlag in seinen Schriften findet, auszeichnete."

[1028] Vgl. Holl, Ursprung, 137: „Gallien ist vertreten durch… die wohl dem Cäsarius von Arles zugehörige pseudoaugustinische Predigt sermo 139,1; Migne 39,2018: ideo Epiphanie i. e. apparitio sive manifestatio appelatur, quia in ea Christus *stella duce* gentibus est manifestatus et a Johanne hodie dicitur *baptizatus* et *aquam in vinum* potestate divina eum convertisse narratur." Vgl. auch Bludau, Pilgerreise, 84: „Eine dreifache apparitio s. manifestatio wird auch genannt in der wohl Caesarius von Arles zugehörigen ps.-augustinischen Predigt Serm. 139 (M. 39, 2018)."

[1029] Mohrmann, Epiphania, 269: „La Noël gallicane commémore uniquement la Nativité. A l'opposé de l'Orient l'adoration des Mages appartient aux motifs de l'Épiphanie."

[1030] H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. V. Das Speisewunder an Epiphanie bei Pseudo-Alkuin, *De divinis officiis* und im *Ordo Romanus antiquus*, JLW 13, 1935, 30–38, hier 30–31.

[1031] Vgl. Botte, Origines, 46–48; siehe auch Talley, Origins, 141; vgl. ferner Auf der Maur, Herrenfeste, 158: „In Gallien, das zunächst am 6. Januar die Menschwerdung feiert…, werden nach dem Zeugnis des Paulinus von Nola († 431), nachdem das Thema der Geburt Christi auf den inzwischen rezipierten 25. Dezember überging, an Epiphanie die Anbetung der Magier, die Taufe Jesu und das Wunder von Kana zum Festinhalt."

[1032] Pax, Art. Epiphanie, 903: „Insbesondere ist die gallische u. in ihrem Gefolge die spanische Liturgie unter Umgehung Roms direkt vom Orient abhängig, wobei beide als Randgebiete vielfach älteres Gut bewahrt haben als das Stammland."

[1033] Vgl. Auf der Maur, Herrenfeste, 167; Greg.-T. *hist.* 10,31 (MGH.SRM 1,1,445, Arndt).

zur Klärung der geschichtlichen Entwicklung der beiden Feste beigetragen, ob er dabei in allen Fragen die historische Entwicklung richtig nachzeichnet, muß jedoch bezweifelt werden. Man muß ihm sicherlich dahingehend zustimmen, daß die Notiz im Konzil von Saragossa des Jahres 380 – dies ist gleichzeitig der älteste Beleg einer Feier in Spanien[1034] –, daß sich während der 21 Tage ab dem 16. Dezember bis zum Epiphaniasfest niemand von der Kirche fernhalten dürfe[1035], nicht dahingehend zu verstehen sei, daß man in Spanien kein Weihnachtsfest feierte, sondern die Geburt Jesu am 6. Januar beging[1036]. Ob tatsächlich die 21 Tage des regelmäßigen Kirchgangs, die hier vorgeschrieben werden, dazu dienten, die heidnischen Feste der Saturnalien, des *Sol invictus* und der Kalenden des Januar zu bekämpfen, muß als höchst fragwürdig gelten[1037]. Dies gilt besonders deswegen, weil ja doch eher eine konkrete Anordnung für ein bestimmtes Fest zu erwarten wäre. So hat sich das Sol-invictus-Fest sicher nicht bis zum 31. Dezember hingezogen – so es tatsächlich in Spanien weite Verbreitung besessen haben sollte. Dies gilt in analoger Weise selbstverständlich auch für die

---

[1034] Siehe hierzu auch MANN, Art. Epiphaniasfest, 766.

[1035] Vgl. BOTTE, Origines, 49; siehe Conc. Saragossa 4 (Mansi 3,634: *Viginti et uno die, quo a XVI Kalendas Ianuarii usque in diem Epiphaniae, quae est VIII Idus Ianuarii, continuis diebus, nulli liceat de ecclesia se absentare, nec latere in domibus, nec secedere ad villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere, sed concurrere ad ecclesiam. Quod qui non observaverit de suspectis, anathema sit in perpetuum.* „Während der 21 aufeinanderfolgenden Tage vom 16. vor den Kalenden des Januar bis zum Epiphanientag – dieser ist 8 Tage vor den Iden des Januar – sei es keinem erlaubt, sich von der Kirche fernzuhalten, noch sich in den Häusern zu verstecken, noch sich in ein Dorf zurückzuziehen, noch die Berge zu besteigen, noch mit nackten Füßen einherzugehen, sondern zur Kirche zusammen zu laufen. Wer von den Verdächtigen das nicht befolgt hat, der sei dauerhaft mit dem Kirchenbann belegt." Zur Wendung *de suspectis* vgl. auch D. G. MORIN, Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400, RBen 40, 1928, 289–318, hier 303, Anm. 2; siehe hierzu auch STRITTMATTER, Christmas and Epiphany, 609, sowie L. BEAUDUIN, La fête de Noël, in: Melanges Liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin O. S. B. à l'occasion des ses 80 ans (1873–1853), Louvain 1954, 147–159, hier 148 (= QLP 5, 1920, 1–13).

[1036] BOTTE, Origines, 49–50: „Usener a cru pouvoir conclure de la teneur de ce canon qu'en 380 l'Église d'Espagne fêtait la Nativité le 6 janvier et ne connaissait pas encore la Noël." Vgl. USENER, Weihnachtsfest, 220: „Die art, wie diese heilige zeit nicht nur bezeichnet sondern auch berechnet ist, schliesst jeden gedanken daran aus, dass bei dem ansatz weihnachten irgendwie in betracht gekommen wäre: die octave vor weihnachten fällt auf den 18, nicht 17 december. Das geburtsfest wurde also in Spanien noch im j. 380 am epiphanientag begangen." BOTTE, Origines, 50: „Si le texte du canon n'établit pas l'existence de Noël, il ne prouve pas davantage que cette fête n'était pas encore célébrée."

[1037] BOTTE, Origines, 50: „Il est probable d'ailleurs que le Concile ne poursuit pas un but spécifiquement liturgique et qu'il songe plutôt à combattre les solennités païennes qui marquent la fin et le début de l'année: Saturnales (17 décembre), Natalis Invicti, Kalendes de Janvier." Siehe auch TALLEY, Origins, 150, der bezüglich dieser Anordnung bemerkt: „It can be seen as a Christian counterobservance to the Saturnalia and other festivals at the end of the year, a holiday season that afforded a period of leisure that the fathers of Saragossa seem to fear could be misused." Vgl. ferner DUCHESNE, Origines, 290: „Du reste, dans les pays gallicans, il y avait à ce moment de l'année un jeûne solennel, institué pour détourner les fidèles des fêtes carnavalesques qui se célébraient le 1er janvier."

Zeit von den Kalenden des Januar bis Epiphanias. Letztlich wäre bei der Fülle von heidnischen Festen bei dem vorliegenden Interpretationsmodell zu erklären, warum es nur so wenig Fastenzeiten im vierten Jahrhundert gab. Gerade deswegen muß man fragen, ob dies tatsächlich die Motivation für die Vorschreibung einer dreiwöchigen Zeit des besonders intensiven Kirchenbesuchs war. Vielmehr scheint eine bestimmte Gruppe von Personen gemeint – von dem Text des Konzils als „Verdächtige" (suspectus) bezeichnet –, die während dieser Zeit unter besonderer Beobachtung standen[1038].

Diese Sitte, an den einundzwanzig Tagen vor Epiphanias einen intensiven Kirchgang vorzuschreiben, wird auch durch zwei lateinische Briefe bezeugt, die der Herausgeber deswegen nach Spanien in die Zeit um 400 einordnet[1039]. Gleichzeitig sind diese Briefe Zeugen dafür, daß auch Weihnachten in Spanien zu dieser Zeit gefeiert wurde – dieses Fest wird ja nicht ausdrücklich durch das Konzil von Saragossa erwähnt[1040]. In diesen Briefen wird Epiphanias übrigens, wie dies oft in lateinischen Texten geschieht, mit *manifestatio* übersetzt[1041]. Daß die Kalenden des Januar auch hier ausdrücklich als zu bekämpfende Feiern genannt werden, sei am Rande erwähnt. Strukturell entspricht ihre Bekämpfung dem, was bereits angedeutet wurde: Nicht durch Feiern, sondern durch Fasten bekämpft die Christenheit des vierten und beginnenden fünften Jahrhunderts heidnische Parallelfeste[1042].

[1038] MORIN, Pseudo-Jérômes, 303–304: „Les ‚abstinents' espagnols étaient, à tort ou à raison, soupçonnés de manichéisme, et en ce cas ne devaient guère aimer à s'associer aux solennités annuelles en l'honneur de la Nativité et de la Manifestation du Christ ‚selon la chair': pour éviter de devoir y prendre part, ils avaient l'habitude, à cette époque de l'année, de se cacher dans leurs demeures ou de se retirer à la campagne, et là se livraient à certaines pratiques plus ou moins suspectes, dont l'une consistait à marcher nu-pieds. Afin de déjouer cette manœuvre, les Pères du synode ordonnent à tout le monde, sous peine d'anathème, de faire acte de présence à l'église durant vingt et un jours, depuis le 17 décembre jusqu'au 6 janvier."

[1039] MORIN, Pseudo-Jérômes, 304: „En tout état de choses, il y a lieu de situer notre correspondance dans la région des Pyrénées, aux environs de l'an 400; du moins, l'usage en question n'a point jusqu'ici d'autre attestation que celle du concile de Saragosse." Siehe hierzu auch FRANK, Weihnachten und Epiphanie III, 22.

[1040] MORIN, Pseudo-Jérômes, 307–308: „La première, et la plus importante peut-être, c'est que nous avons ici enfin un témoignage formel de ce que les deux fêtes de Noël et de l'Épiphanie étaient observées en Espagne, du moins dans la région voisine des Pyrénées, dès les environs de l'an 400."

[1041] Vgl. den zweiten Brief (Morin, Pseudo-Jérômes, 300, 35): *Ipsius Epiphaniae dies latine manifestationem dicitur indicare.*

[1042] Hierauf weist auch FRANK, Weihnachten und Epiphanie III, 22, hin: „Wie dieses Konzil eine durch täglichen Gottesdienst ausgezeichnete Begehung der drei Wochen vom 17. Dezember bis Epiphanie kennt, so spricht jener zweite Brief von einem mit Fasten verbundenen Gebet während eines Zeitraumes von drei Wochen, der ausdrücklich Weihnachten und das durch das Sternwunder gekennzeichnete Epiphaniefest auf der einen Seite und den dazwischenliegenden auszurottenden profanen Tag (der *kalendae Ianuariae*) auf der anderen Seite kennt." Siehe ferner LECHNER, Liturgik, 171: „Der seit Cäsar (46 v. Chr.) auf den 1. Januar verlegte bürgerliche Neujahrsbeginn findet in der römischen Liturgie keine Berücksichtigung.

6.2.2 Weihnachten und Epiphanias in Spanien

Die Tatsache, daß Weihnachten und Epiphanias zu dieser Zeit in Spanien gefeiert wurden, wird, wie Botte mit Recht betont, auch durch den Brief des Papstes Siricius[1043] an Bischof Himerius von Tarragona eindeutig bestätigt[1044], der am Anfang dieses Pontifikates – wohl im Jahr 385 – geschrieben worden war[1045]. Himerius hatte an den Papst geschrieben, aus der Antwort des Papstes geht hervor, daß man in Spanien gegen Ende des vierten Jahrhunderts zum Mißfallen des Papstes an zahlreichen Festen – unter anderem auch an Weihnachten und Epiphanias – die Taufe vornimmt[1046]. Nach Botte, der sich hierfür auf Prudentius stützt[1047], wurde zu dieser Zeit in Spanien an Epiphanias nur der Magier – unter Einbeziehung des Kindermordes – gedacht. Talley ist zuzustimmen, daß der Duktus dieses Briefes darauf schließen läßt, daß zu dieser Zeit Epiphanias in Rom bereits gefeiert wurde[1048].

6.2.3 Die Angabe bei Prudentius

Während die Kritik an Usener berechtigt ist und man Botte nur zustimmen kann, daß bereits um das Jahr 380 sowohl Weihnachten wie Epiphanias in Spanien gefeiert wurden, ist mehr als zweifelhaft, ob Prudentius tatsächlich die Bedeutung für die spanische Liturgie besitzt, die ihm Botte zubilligt. Es mag sicher stimmen, daß dieser Laientheologe im Jahr 348 in Spanien geboren wurde, allerdings hielt er sich für längere Zeit in der Kanzlei des Kaiserhofes in Mailand (etwa 384–404) auf. Auch ist unklar, ob er nach seiner Mailänder Zeit wieder nach Spanien zurückkehrte. „Gesichert ist hingegen, daß er während

---

Doch wurde er (oft noch mit den folgenden Tagen) andernorts, wie in Gallien und Spanien, wegen der mit dem Tag verbundenen heidnischen Ausgelassenheit als Bußtag begangen."

[1043] Dieser wurde am 25.12.384 als Nachfolger des am 11. Dezember 384 verstorbenen Damasus I. (vgl. J. Speigl, Art. Damasus I., LThK Bd. 2, ^{3}1994, 1385) durch Kaiser Valentinian II. bestätigt; vgl. G. Schwaiger, Art. Siricius, LThK Bd. 9, ^{3}2000, 631.

[1044] Vgl. Siricius *ep*. 1,3 (PL 13,1134A): … *non ratione auctoritatis alicuius, sed sola temeritate praesumitur ut passim ac libere Natalitiis Christi seu Apparitionis et apostolorum ac martyrum festivitatibus, innumerae, ut asseris, plebes baptismi mysterium consequantur.*

[1045] Siehe hierzu auch Strittmatter, Christmas and Epiphany, 609; nach Schwaiger, Art. Siricius, 631, wurde der Brief am 12.2.385 verfaßt; die Datierung von Coeberg, L'Épiphanie à Rome, 304, auf das Jahr 384 scheint eindeutig zu früh.

[1046] Vgl. hierzu auch Mann, Art. Epiphaniasfest, 766: „Rom bleibt bei einem Protest gegen eine solche Entwicklung des Epiphaniasfestes." Siehe auch C. Pietri, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440), BEFAR 124, Rom 1976, 591.

[1047] Ihm folgt Auf der Maur, Herrenfeste, 158: „In Spanien sind gemäß Prudentius († 405, Cathemerinon) die Anbetung der Magier und der Kindermord der zentrale Inhalt."

[1048] Talley, Origins, 145: „We do not know the theme of the latter observance, but the decretal of Siricius to Himerius in 385, while critical of that baptismal practice, reflects no unfamiliarity with such a festival. It is difficult to avoid the impression that the feast was already observed in Rome."

seines Aufenthaltes in Italien eine Pilgerfahrt nach Forum Cornelii (Imola) unternommen und mindestens einmal für längere Zeit Rom besucht hat.“[1049] In seinem *Cathemerinon liber* findet sich ein Weihnachts- und ein Epiphaniehymnus. Nach diesem Epiphaniehymnus ist der Festinhalt die Anbetung der Magier und der Kindermord von Bethlehem[1050]. Eine Reihe spanischer Quellen bietet das Gedächtnis des Kindermordes an einem anderen Tag. Hieraus schließt Botte, daß in Spanien in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Anbetung der Magier zentraler Festinhalt gewesen sei, wenig später sei dann noch die Taufe eingeführt worden[1051]. Isidor von Sevilla bezeugt dann für Epiphanias die Magier, die Taufe und die Hochzeit zu Kana[1052]. Nach Botte nehmen die Magier dabei die zentrale Stelle ein[1053]. Isidor weist ausdrücklich auf die durch Johannes Cassian bezeugte abweichende Tradition Ägyptens hin[1054].

Es stellt sich die Frage, ob man die historische Entwicklung nicht auch anders sehen kann und vielleicht sogar anders sehen muß. Das ausschließliche Gedenken der Magier an Epiphanias scheint ein Charakteristikum der stadtrömischen Liturgie – die bekanntermaßen sehr enge Verbindungen mit der afrikanischen Liturgie aufweist. Insofern ist es erstaunlich und bedarf einer sehr guten Begründung, daß nach Botte gerade für Spanien eine derartige römische Sonderform eines Festes bezeugt sein soll. Bereits rein grundsätzliche Überlegungen bezüglich der Unabhängigkeit der liturgischen Entwicklung der Region Spanien im Verhältnis zur römischen Liturgie scheinen hier zur Vorsicht zu

---

[1049] Vgl. S. Döpp, Art. Prudentius, LACL ^{3}2002, 598–601.

[1050] Vgl. Botte, Origines, 52: „Les 208 vers de son Cathemerinon consacrés à cette fête parlent de l’adoration des mages et du meurtre des innocents.“ Vgl. Prud. *cath*. XII (CSEL 61, 68–76, Bergmann).

[1051] Botte, Origines, 53: „En Espagne nous trouvons donc les deux fêtes établies vers 380. L’Épiphanie est tout d’abord la manifestation aux mages et elle se continue dans la fête des Innocents. Le baptême de Jésus s’introduit après coup, mais sans prendre la première place.“

[1052] Die Magier werden als erstes in den Ausführungen des Isidor über Epiphanias erwähnt; zusammenfassend macht Isidor auf den dreifachen Festinhalt und den Umstand aufmerksam, daß alle drei Inhalte auf eben diesen Tag fallen, daß es sich also bei Epiphanias um die historische Vergegenwärtigung handelt; vgl. Isid. *eccl*. 1,27,2 (CChr.SL 113,30–31; Z.13–16; Lawson): *Tribus igitur ex causis hic dies hoc uocabulum sumpsit, siue quod tunc in baptismo suo Christus populis fuerit ostensus, siue quod ea die sideris ortu magis est proditus, siue quod primo signo aqua in uinum uersa multis est manifestatus.* „Aus drei Gründen hat dieser Tag diese Bezeichnung erhalten, sei es, weil damals in seiner Taufe Christus den Völkern gezeigt wurde, sei es, weil er an jenem Tag durch den Aufgang des Sterns den Magiern enthüllt wurde, sei es, weil er durch das erste Zeichen, durch in Wein verwandeltes Wasser, vielen offenbar wurde.“

[1053] Botte, Origines, 52: „Isidore de Séville met en première ligne la manifestation aux mages.“

[1054] Isid. *eccl*. 1,27,3 (CChr.SL 113,31; Z. 17–19; Lawson): *Refert autem Cassianus apud Aegyptios natiuitatis diem et epiphaniorum solemnitatem non bifarie ut in occiduis prouinciis sed diei unius festiuitate celebrari.* „Cassian aber berichtet, daß bei den Ägyptern der Tag der Geburt und das Fest Epiphanias nicht an zwei verschiedenen Tagen wie in den westlichen Provinzen, sondern durch die Feier eines Tages begangen werde.“

mahnen. Man wird in diesem Zusammenhang in Rechnung ziehen müssen, daß zwischen altspanischer und altgallischer Liturgie Wechselwirkungen bestanden, während eine vergleichsweise große Unabhängigkeit dieser beiden Traditionen von der römischen Liturgie bestand[1055]. Für Gallien bezeugt, wie oben bereits erwähnt, Polemius Silvius um die Mitte des 6. Jahrhunderts die drei Festinhalte, die auch Isidor von Sevilla für Spanien bietet. Diese gemeinsam für beide Regionen bezeugten Inhalte scheinen eigentlich darauf schließen zu lassen, daß hier eine parallele Entwicklung zu finden ist. Bereits diese rein formalen Gründe der Abhängigkeit und des Austausches zwischen der liturgischen Entwicklung in zwei benachbarten Ländern scheinen gegen den Zeugniswert des Prudentius zu sprechen, der einen abweichenden Festinhalt für Epiphanie bezeugt.

Das entscheidende Argument muß sich jedoch gegen die von Botte verwendete Quelle selbst wenden: Kann und darf der in Spanien geborene Prudentius überhaupt für Spanien vereinnahmt werden? Könnte nicht umgekehrt dieser Festinhalt darauf hinweisen, daß dieser Teil des *Cathemerinon liber* möglicherweise in Rom entstand? Oder daß Prudentius zumindest in dieser Frage einmal mehr der liturgischen Ordnung Roms den Vorzug gibt? Bekannt ist, daß Prudentius selbst in Rom aufgefordert worden war, das Fest Petri und Pauli nach Spanien mitzunehmen[1056]. Kann und muß man hieraus nicht ableiten, daß für ihn die römische Liturgie Vorbild der Liturgie anderer kirchlicher Regionen ist und sein muß? Wenn dem so ist, kann Prudentius in der Frage des Inhalts von Epiphanias nicht für Spanien vereinnahmt werden. Umgekehrt gilt, daß in Spanien an Epiphanias die Erzählung von den Magiern und dem Kindermord als Lesung vorgesehen war[1057]. Aufgrund der Quellenlage ist eine mögliche Schlußfolgerung, daß in Spanien die Taufe Jesu bereits sehr früh zum Festinhalt von Epiphanias gehörte. Fraglich ist, ob die Magier möglicherweise durch römischen Einfluß hinzugetreten sind. Inwieweit man Orosius als Zeugen für Spanien heranziehen kann, ist fraglich, da er wohl vor Abfassung seiner *Historiae* auch die östliche Auffassung über Epiphanias kennenlernte[1058]. Er scheint allerdings – gegen Augustinus, in dessen unmittelbarer Nähe er zur Zeit der Abfassung

---

[1055] Vgl. hierzu einleitend H.-J. FEULNER, Art. Liturgie, LACL ³2002, 458–462.

[1056] KLEIN, Auseinandersetzung, 104: „Mit der Aufforderung des Pilgerführers an den Dichter, nach seiner Rückkehr auch im fernen Spanien den doppelten Festtag einzuführen, schließt dieser relativ kurze, mit einem lebendigen Handlungsrahmen versehene Hymnus auf die beiden Apostel, der dem religiösen Eifer des landfremden Dichters ein nicht minder glaubhaftes Zeugnis ausstellt."

[1057] AUF DER MAUR, Herrenfeste, 158: „Nach dem LCom wird Mt 2,1–13 gelesen in apparitione Domini und darauf Mt 2,16–23."

[1058] Vgl. U. HAMM / M. MEIER, Art. Orosius, LACL ³2002, 536–537; Orosius verließ als junger Presbyter seine Heimat, gelangte 414 nach Afrika und trat 415 auf der Jerusalemer Synode gegen Pelagius auf; er kehrte 416 nach Afrika zurück; 418 ist der späteste Termin für die Vollendung seiner *Historiae*.

dieses Werkes lebte – die Taufe Jesu als den Inhalt von Epiphanias betrachtet zu haben[1059].

Botte vermutet, daß die erst spät zu findende Erwähnung des Brotwunders auf den Einfluß der Übernahme des Hymnus *Inluminans altissimus* zurückgehen könnte[1060]. In diese Richtung scheint auch die von Holl zitierte lateinische Predigt aus Spanien zu weisen, die sich im Anhang einer mozarabischen liturgischen Handschrift findet[1061].

Doch, auch im Bezug auf heidnische Parallelfeste scheinen die beiden bereits erwähnten Briefe, die von Morin ediert worden waren, aufschlußreich zu sein. Während es sich bei den Personengruppen, die das Konzil von Saragossa im Auge hat, offensichtlich um von der Großkirche abweichende Christen handelt, ist ein heidnisches Fest der Jahreswende ausdrücklich in den Briefen erwähnt[1062]. Auch hier scheint die Reaktion der Christen nicht die parallele Feier, sondern das parallele Fasten[1063], während die christlichen Feste, die eine nicht näher bezeichnete Feier des neuen Jahres einrahmen, eben dieser Festlichkeit durch den Rahmen, nicht jedoch durch das parallele Feiern am gleichen Tag, schwächen sollen[1064]. Man wird auch hier fragen müssen, ob der Verfasser diese Formulierung nicht nur deswegen wählen kann, weil keine dem Weihnachtsfest

---

[1059] Mommsen, Aponius and Orosius, 104–105: „This passage shows clearly that the feast of the Epiphany signified to Orosius the celebration of the establishment of the sacrament of Baptism: it commemorated the day on which Christ, through his baptism by John, was manifested to mankind by the voice from heaven.“ Unter Verweis auf Oros. *hist.* IV 20,1–3.

[1060] Botte, Origines, 53: „La liturgie mozarabe… y a ajouté la multiplication des pains… Peut-être est-elle due à l'influence de l'hymne *Inluminans altissimus* qui a passé dans la liturgie mozarabe.“ Siehe hierzu auch Frank, Vorrangstellung der Taufe, 124: „Wie Botte im Jahre 1932, vermutete ich 1935 und vermute es noch heute, daß die Einfügung des Brotwunders in die altspanische Liturgie auf den Einfluß des wohl im 6. Jahrhundert in diese Liturgie übergegangenen Hymnus *Inluminans altissimus* zurückzuführen ist.“ Siehe hierzu auch H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. IV. Das Wunder der Brotvermehrung an Epiphanie in der mozarabischen und altgallischen Liturgie, JLW 13, 1935, 24–30, hier 24.

[1061] Holl, Ursprung, 137: „Etwas eigenartig Abendländisches kommt jedoch darin zutage, daß an das Kanawunder mehrfach noch die Speisung der Fünftausend als vierter Festgegenstand angereiht wird. So fährt die spanische Predigt, die die Siloshandschrift 4 der mozarabischen Liturgie aufbewahrt hat (Monumenta eccl. lit. hg. von Cabrol und Leclercq V 526 ff., vgl. VI 816), nach der Aufzählung der Erscheinung des Sterns, der Jordantaufe und des Kanawunders noch fort: hodie namque quinque panuum fragmine quinque milium ieiuna viroroum turba refecta est: ut qui olim sub legis umbra Sraheliticam plebem paberat celesti manna in eremo, nunc paucis panibus sub Evangelii veritate innumeram satiaret multitudinem potiori miraculo.“

[1062] Vgl. den zweiten Brief (Morin, Pseudo-Jérômes, 297,14–15): … *extremum anni, sicut gentes videntur observare*. „Das Jahresende, wie es die Heiden zu beachten scheinen.“

[1063] Vgl. den zweiten Brief (Morin, Pseudo-Jérômes, 300,10–12): … *nos in coniunctione decimi et undecimi mensis orationem ieiunio copulemus*. „Wir wollen in der Verbindung des zehnten mit dem elften Monat das Gebet mit dem Fasten vereinen.“

[1064] Vgl. den zweiten Brief (Morin, Pseudo-Jérômes, 301,14–16): *Et inter duas sanctorum dierum proximas festivitates sollemnitas quam in medio mundus introtulit enecetur.* „Und zwischen den beiden benachbarten Festlichkeiten der heiligen Tage wird die Feier, welche die Welt in der Mitte eingeführt hat, umgebracht.“

parallele heidnische Feier in Spanien bekannt ist. Dies spricht aber einmal mehr gegen eine weite Verbreitung eines heidnischen Sonnwendfestes zur Zeit der Wintersonnenwende und damit gegen die religionsgeschichtliche Hypothese als Begründung für die erfolgreiche Verbreitung des Weihnachtsfestes.

7. Irland

Über den irischen Festkalender lassen sich nur wenige Aussagen machen. Bereits für die Zeit des Patrick ist Epiphanias und die Taufe an diesem Tag belegt[1065]; aus den Homilien des Beda sowie aus dem angelsächsischen poetischen Menologium läßt sich zusätzlich als Inhalt des Festes die Taufe Jesu ableiten, Aelfricks Homilien sind hingegen weniger aussagekräftig. Alle drei Quellen bezeugen auch das Weihnachtsfest, Beda dabei noch eine Vigil am 24. Dezember sowie als Abschluß der weihnachtlichen Festzeit Mariä Reinigung am 2. Februar[1066].

Exkurs: Rom und Jerusalem als konkurrierende Pilgerziele

Die Vorbildwirkung der Jerusalemer Liturgie muß wohl nicht besonders betont werden. „Groß war… die Einflußnahme Jerusalems auf die Entwicklung liturgischer Übungen und Festbräuche. Insbesondere ragen hier wieder die Feiern hervor, die in enger Beziehung zu dem Beginn und dem Ausgang des Lebens Christi standen… Von dieser Feier der Liturgie, besonders der Karwoche, sind Anregungswellen bis in das entfernteste Abendland gedrungen und haben hier… gerade wegen ihrer Dramatik und Anschaulichkeit auf das Volk einen tiefen Eindruck gemacht und konnten sich deshalb bis auf den heutigen Tag erhalten.“[1067] Insofern muß nicht weiter nachgewiesen werden, daß gerade Jerusalem prägend für die Liturgie vieler Regionen der Alten Kirche war. Dies kann als ein entscheidender Hinweis für die Richtigkeit der Hypothese, daß Weihnachten und Epiphanie durch Pilger ihre Verbreitung erfuhren, beziehungsweise daß nur die Entstehung der beiden Feste in Jerusalem und Rom ihre so rasche Ausbreitung erklären kann, angesehen werden. Dies würde jedoch für einen historisierenden Bezug des Epiphaniefestes gerade im Heiligen Land sprechen, wie er ja auch seinen Niederschlag in dem Pilgerbericht der Egeria findet[1068].

Was nun den Einfluß Roms auf andere Gebiete anbetrifft, so spricht auch die Verbreitung von Elementen der römischen Liturgie durch Pilger, wie sie Klein für die Zeit des Damasus beschreibt, dafür, daß Rom eine gewisse Vorreiterrolle in liturgischen Fragen vor allem für den Westen einnahm: „Damit einher ging eine sorgfältig geplante Organisation kultischer Feiern im Ablauf des liturgischen Jahres, in dessen Rhythmus der römische

---

[1065] BLUDAU, Pilgerreise, 89: „Das irische Konzil unter Patrick in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts kennt in can. 19 die Taufe an Ostern, Pfingsten und Epiphanie.“

[1066] Vgl. F. PIPER, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen so wie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg, Berlin 1862, 70–71.

[1067] KÖTTING, Peregrinatio, 418–419,

[1068] Siehe hierzu jedoch MOHRMANN, Epiphania, 262: „En résumé nous pouvons dire que l’ancienne fête orientale de l’Épiphanie a été une fête typiquement idéologique, qui n’était pas inspirée par des considérations historiques.“

Oberhirte prächtige Prozessionen des gesamten Volkes inszenierte. Da die Pilger bald aus allen Teilen Italiens und darüber hinaus eintrafen, ist es gewiß nicht zu viel gesagt, wenn man feststellt, daß Damasus mit seinen Märtyrerinschriften und -feiern es erreicht hat, das Christentum zu romanisieren und Rom zu einem Zentrum der christlichen Welt zu machen."[1069] Dieser Vorbildcharakter der römischen Liturgie für andere Regionen läßt sich in der Aufforderung des Pilgerführers an Prudentius sehen, das Fest der Apostel Petrus und Paulus auch in Spanien zu feiern[1070]. Die Parallele zwischen Rom und Jerusalem wird auch noch durch die Stilisierung Roms als Abbild des himmlischen Jerusalem verstärkt[1071]. Einen gewissen Höhepunkt erhält diese Parallelisierung gleichsam in einer Nachahmung der durch Stationen geprägten Liturgie Jerusalems in Rom[1072].

[1069] R. Klein, Zur heidnisch-christlichen Auseinandersetzung in Rom um die Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Prudentius in Rom, RQ 98, 2003, 87–111, hier 93.

[1070] Klein, Auseinandersetzung, 104: „Mit der Aufforderung des Pilgerführers an den Dichter, nach seiner Rückkehr auch im fernen Spanien den doppelten Festtag einzuführen, schließt dieser relativ kurze, mit einem lebendigen Handlungsrahmen versehene Hymnus auf die beiden Apostel, der dem religiösen Eifer des landfremden Dichters ein nicht minder glaubhaftes Zeugnis ausstellt."

[1071] Klein, Auseinandersetzung, 109: „Durch die Verankerung des christlichen Glaubens im Jenseits wird Rom zugleich zu einem Abbild des himmlischen Jerusalem, zu einer *urbs caelestis*."

[1072] Kötting, Peregrinatio, 416: „Rom z. B. hatte sowohl sein ‚Jerusalem' wie auch sein ‚Bethlehem' … Man darf vielleicht auch hinweisen auf die Ähnlichkeit zwischen dem Besuch, den die Neugetauften in der Osterwoche mit dem Papst in S. Croce machten, und dem parallelen Jerusalemer Ritus, von dem wir Kenntnis haben. Roms ‚Bethlehem' war die Große Marienkirche auf dem Esquilin. Vielleicht schon von der Mitte des 5. Jhs. an (Sixtus III: 432/40) weckte in dieser Kirche ein eigenes Oratorium die Vorstellung von der Geburtshöhle Christi. Dieser Nebenraum der Kirche hatte einen eigenen Eingang und war der Grotte in Bethlehem nachgestaltet."

IV. Ergebnis

Die Untersuchung der altkirchlichen Quellen bezüglich der Entwicklung der Feier der Geburt Christi hat zu einem überraschenden Ergebnis geführt. Während die Problematik der Berechnungshypothese weitgehend anerkannt wird, gilt oftmals die religionsgeschichtliche Hypothese als „natürliche Erklärung“[1], die angeblich unseren Kenntnissen der Struktur von Inkulturation im vierten Jahrhundert entsprechen soll[2]. Es sei, so die weitverbreitete Hypothese, im vierten Jahrhundert üblich gewesen, einem heidnischen Fest ein christliches entgegenzusetzen. Diese Sicht der Entstehungszusammenhänge des Weihnachtsfestes muß auf das Schärfste in Frage gestellt werden. Dabei steht nicht zur Debatte, daß die Sonnensymbolik sehr eng mit dem Weihnachtsfest verbunden ist und daß hierfür auf die Texte der Propheten zurückgegriffen wird[3]. Es geht hierbei um die vermeintlich weite Verbreitung, um die tiefe Verwurzelung und große Beliebtheit eines heidnischen Festes am 25. Dezember, die als Forschungsmythos zu deklarieren ist[4]. Ergebnis ist vielmehr, daß die Sonnensymbolik deswegen so eng mit Weihnachten verknüpft werden konnte, weil kein heidnisches Fest an diesem Tag gefeiert wurde, weil gerade nicht die ganze römische Welt ein reichsweites Sonnenfest feierte. Die Wintersonnenwende war offenkundig – was heidnische Feiern anbelangt – kein bedeutsamer Tag.

Auf dem Hintergrund dieser Ergebnisse ist natürlich die Frage zu stellen, wie groß wirklich das Fest war, von dem Julian in seiner Rede auf die Sonne spricht,

---

[1] Botte, Origines, 66–67.

[2] Roll, Art. Weihnachten (TRE), 458: „Die apologetisch-religionsgeschichtliche Hypothese wird von unserer Kenntnis soziokultureller Parallelen in frühchristlicher Zeit und von heutigen Einsichten in Abläufe liturgischer Inkulturation gestützt.“

[3] Vgl. Mal 3,20.

[4] Siehe zu dieser grundsätzlichen Problematik von Kontinuität und Diskontinuität auch M. Wallraff, Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike, JAC 47, 2004, 128–143, hier 142–143: „Entdeckte und gedeutete Kontinuität ist der Bezug aller Dämonen auf alle Heiligen, wie ihn Beda Venerabilis und andere vollziehen. Konstruierte und fingierte Kontinuität ist der Kybele-Kult als Vorläufer des Marienpatroziniums. Auch für uns Nachgeborene besteht noch die Möglichkeit, entweder vorhandene Kontinuitäten aufzudecken, zu entdecken oder sie zu konstruieren und zu postulieren – von beiden Möglichkeiten wird in der Forschung reichlich Gebrauch gemacht; es wird in Zukunft nötig sein, hier noch sorgfältiger zu unterscheiden und zu differenzieren.“

und was die Bedeutung dieses Festes ist[5]. Eine Möglichkeit wäre, daß dieses Fest überhaupt als Konkurrenz eines christlichen Festes propagiert wurde – dies wird von Wallraff als mögliche Erklärung der Feiern zu Ehren des Sonnengottes vorgeschlagen[6]. Hiergegen sollte man allerdings anführen, daß zu der Zeit, als Julian diese Rede hielt, Weihnachten sicherlich nicht zu den bedeutenden kirchlichen Festen zählte. Auch wird man fragen müssen, falls es sich bei dem von Julian favorisierten Fest um eine Konkurrenz zum Christentum gehandelt haben sollte, warum dann nicht Ostern als das zentrale christliche Fest eine Konkurrenz erhalten hat.

Eine weitere, wohl auch näherliegende Möglichkeit wäre, daß es sich bei diesem Fest um den Versuch des Kaisers Julian handelte, mit Hilfe der bisher eher abstrakten solaren Theologie die verschiedenen paganen Kulte zu einen und sie durch einen tatsächlichen Kult zu verbinden. Von christlicher Seite war im vierten Jahrhundert Fasten und nicht ein konkurrierendes Fest die Antwort auf heidnische Feiern. Dies wird man in dieser Zeit wohl auch für die heidnische Reaktion auf christliche Feste voraussetzen müssen.

Sicherlich, Augustinus setzt sich gegenüber dem Manichäer Faustus gegen den Vorwurf zur Wehr, daß Christen die Solstitien und Äquinoktien feierten. Eben eine derartige Sonnenverehrung wird den Manichäern von Leo dem Großen vorgeworfen. Aufgrund dieser Situation scheint es sinnvoll, dem Beleg bei Augustinus kein zu großes Gewicht beizumessen. Immerhin scheint es sich wohl eher um eine klassische Polemik und nicht so sehr um einen Vorwurf mit einem tatsächlichen *fundamentum in re* zu handeln. Angeblich kann man aus dem Beleg der Glosse zu Dionysius bar Salibi ablesen, daß römische Sonnwendfeuer zu Weihnachten brannten[7]. Sicherlich richtig ist, daß römische Sonnwendfeuer bekannt sind – allerdings scheinen diese nicht an der Wintersonnenwende, sondern an der Sommersonnenwende gebrannt zu haben, wenn man dem Zeugnis des Augustinus Glauben schenkt.

Auch fällt auf, um die Problematik der Belegstellen bei Augustinus weiter zusammen zu fassen, daß Augustinus eine Weihnachtspredigt zum Anlaß nimmt, um von ihm abgelehntes frivoles Treiben in Erinnerung zu rufen, das zum Zeit-

---

[5] Bilfinger, Julfest, 12: „Dann fährt er fort: ‚Dass dem so sei, haben die Späteren wohl bemerkt, denn noch vor dem Neujahr, gleich nach dem letzten Festspiel des Kronos… d.h. nach dem letzten Tag der Saturnalien (23. Dezember) feiern wir dem Helios ein hochherrliches Fest, wobei wir ihm den Ehrennamen ἥλιος ἀνίκητος geben…‘ Allerdings ist hier der 25. Dezember nicht ausdrücklich genannt; aber durch die Bestimmungen ‚unmittelbar nach den Saturnalien und vor dem Neujahr‘ doch so deutlich bezeichnet, dass man das Datum nicht bezweifeln darf."

[6] Vgl. Wallraff, Christus, 182: „Beispielsweise ist es gut denkbar, daß Julian seine Ἡλία als bewußten Gegenentwurf gegen das christliche Weihnachten feierte und vielleicht auch aus diesem Grunde das Fest in Konstantinopel einführte."

[7] Meyer, Das Weihnachtsfest, 36: „So leuchten also in Syrien am 25. Dezember noch später die Sonnwendfeuer fort, die einst die Römer entzündet hatten."

punkt der Sommersonnenwende stattgefunden hat, um dann zu einer Mahnung vor den Verführungen der Feiern der Kalenden überzugehen. Warum, so muß man fragen, soll denn der Prediger die Feiern am Weihnachtstag selbst ignorieren, an dem er diese Predigt hält, die ja angeblich mit leuchtenden Feuern die Nacht erhellen und eine christliche Konkurrenz zu einem heidnischen Fest notwendig machen? Ferner fällt auf, daß sich bereits bei diesem Kirchenvater in seiner Kalendenpredigt das Motto der „Inkulturation" im vierten Jahrhundert findet: „Aus den Heiden hast du uns gesammelt", so verkündet der Psalmvers, der sich refrainartig durch die ganze Predigt hindurchzieht, die Kampfansage an die heidnische Kultur des vierten Jahrhunderts. Nicht Inkulturation, Abgrenzung ist in dieser Predigt angesagt. Diese Trennung von Christentum und Heidentum wird denn auch systematisch unterstrichen durch die Aufforderung, dem ausgelassenen heidnischen Treiben an den Kalenden des Januar ein christliches Fasten entgegenzusetzen. Daß die auf den Predigten des Augustinus aufbauende Beschreibung der Situation in Hippo, die von einer tobenden Feier der Heiden am 25. Dezember vor den Toren der Kirche berichtet[8], eine Fehlübersetzung der entsprechenden Passage ist, wurde im Abschnitt, der sich mit der Entwicklung in Nordafrika auseinandersetzt, gezeigt.

Doch, nicht nur Augustinus, auch andere Prediger scheinen, wenn man sich näher mit ihnen auseinandersetzt, sehr klar gegen eine Parallelbildung eines christlichen Festes am Datum eines heidnischen Sonnwendfestes zu sprechen. Am deutlichsten ist in dieser Frage sicherlich Maximus von Turin, der es wagen kann, die Vorsehung dafür zu loben, eben diesen Tag für den Geburtstag Jesu ausgewählt zu haben, an dem die Saturnalien bereits vergangen sind und die Kalenden noch nicht begonnen haben. Es handelt sich nach seiner Auffassung um einen Tag, an dem kein heidnisches Fest gefeiert wird. Wie kann dieser Prediger des vierten Jahrhunderts es wagen, so zu sprechen, wenn denn tatsächlich das „Fest der unbesiegten Sonne" reichsweit bekannt und tief im Volk verwurzelt gewesen wäre? Die einzige mögliche Antwort scheint, daß es sich um ein höchst unbedeutendes Fest gehandelt haben dürfte. Andernfalls hätte sich Maximus der Unkenntnis zeihen lassen müssen. Allerdings findet sich diese Aussage in einer Predigt auf die Kalenden des Januar. Dies mag erklären, warum sie bisher wenig Beachtung in der Diskussion um die Entstehung des Weihnachtsfestes gefunden hat. Diese Aussage des Turiner Bischofs wird auch durch einen der beiden lateinischen Briefe bestätigt, die wohl um 400 in Spanien entstanden sind. Die heidnische Feier werde, so heißt es dort, durch die beiden sie umgebenden Feste umgebracht – auch hier wird einmal mehr vorausgesetzt, daß Weihnachten und Epiphanias kein heidnisches Pendant haben, sondern daß die Konkurrenz beider Feste der Trubel der Kalenden ist. Dies bestätigt nur einmal mehr die Berechtigung einer Skepsis gegenüber der Hypothese, daß es ein

---

[8] Vgl. Rahner, Mysterium, 196.

weitverbreitetes Sonnenfest am 25. Dezember im römischen Reich im vierten Jahrhundert gegeben habe.

Der römische Bischof Leo I. geht so weit, zu betonen, daß man als Christ nicht einmal den Anschein heidnischer Praktiken erwecken dürfe – und das in einer Weihnachtspredigt. Wie darf der Prediger dies wagen, wenn gleichzeitig die Sonnenverehrung beim Eintreten in die Bischofskirche, von der er in einer Weihnachtspredigt mißbilligend berichtet, mit der Bedeutung des Tages und der damit verbundenen heidnischen Feier in Zusammenhang stehen sollte? Vielleicht gerade deswegen, weil es sich, wie bei der Analyse der Stelle deutlich gemacht wurde, um einen täglich geübten Brauch handelt, der nichts mit einer besonderen heidnischen Feier am 25. Dezember zu tun hat.

Doch, gerade wenn man das Gesamt der altkirchlichen Predigten für das Weihnachtsfest betrachtet und dabei die Möglichkeit ins Auge faßt, daß es kein weit verbreitetes heidnisches Fest am 25. Dezember gab, dann fällt noch etwas ganz anderes auf. Vielfach wenden sich die Prediger gegen die Feiern an den Kalenden des Januar und betonen im Rahmen ihrer Verurteilung, daß es sich um Feiern (*solemnitas* und *festivitas*) gehandelt habe. Wenn hingegen die Prediger in ihren Weihnachtspredigten auf die Sonne zu sprechen kommen, so ist von der „neuen Sonne“ die Rede, wird davon gesprochen, daß einigen dieser Tag wegen der neuen Sonne verehrungswürdig erscheine, es findet sich jedoch keine durchgängige Verurteilung einer heidnischen Feier. Warum wird von Augustinus keine heidnische Festlichkeit (*festivitas* oder *solemnitas*) am 25. Dezember verurteilt? Wohl deswegen, weil ihm keine derartige Festlichkeit bekannt war. Gerade vor dem Kontrast der harten Worte gegen die Feiern an den Kalenden des Januar muß dieser Umstand als wichtig und bedeutsam angesehen werden.

Eine Möglichkeit wäre, daß diese „Verehrungswürdigkeit des Sonnwendtages“ mit der astrologischen Bedeutung dieses Datums in Verbindung steht. Immerhin findet sich bei Leo dem Großen in einer Weihnachtspredigt die Kritik einer nur sehr vage umschriebenen Sonnenverehrung eben im Rahmen einer allgemeinen Ablehnung astrologischer Vorstellungen. Gleichzeitig kommt hinzu, daß eigentlich die Kritik an heidnischen Praktiken verständlicherweise abnimmt, je weiter man zeitlich von den Jahrhunderten entfernt ist, in denen diese Praktiken auch tatsächlich von der Bevölkerung ausgeübt worden waren[9]. Insofern ist erstaunlich, daß sich bei Leo dem Großen eine viel explizitere Kritik an der Sonnenverehrung findet als zum Beispiel bei Augustinus, der doch noch von dem Geruch der Sonnwendfeuer des Sommers und den rauschenden Feiern anläßlich der Kalenden berichtet. Wenn nun diese Sonnenverehrung allerdings als erst einmal astrologisch motiviert anzusehen wäre, so würde sich erklären, warum um die Mitte des fünften Jahrhunderts eine so klare Kritik zu finden ist.

---

[9] WALLRAFF, Christus, 189: „Insgesamt nimmt in den christlichen Predigten die Polemik gegen das Heidentum in dem Maße ab, in dem das Heidentum selbst abnimmt.“

Gleichzeitig ist man in diesem Fall aber einmal mehr genötigt, diesen Beleg aus der Zahl der Zeugen zu streichen, die für ein heidnisches Sonnwendfest am 25. Dezember in Anspruch genommen werden dürfen.

Allerdings, und hier ist noch einmal auf die für die Kirche bedrückende Nähe heidnischer Praktiken und die entsprechenden Polemiken der Kirchenväter gegen heidnische Feiern zu verweisen, darf man auch Johannes Chrysostomos und seine Weihnachtspredigt in Antiochia nicht außer Acht lassen. Im abschließenden Teil der Predigt setzt er zum Generalangriff auf das Heidentum an, das sich über die christliche Feier, über einen Gott, der Mensch wird, lächerlich macht. Klar und deutlich ist in dieser Predigt die heidnische Kritik am christlichen Fest zu spüren, fast glaubt man die aufgeheizte Atmosphäre der syrischen Bischofsstadt bei der Lektüre dieses Abschnitts mit Händen greifen zu können. Und mitten in diesen Kontext hinein kann Johannes Chrysostomos das Bild von der Sonne der Gerechtigkeit auf das Mysterium der Inkarnation anwenden. Einmal vorausgesetzt, daß Johannes Chrysostomos seinen Namen aufgrund seiner tatsächlichen Redekunst zurecht erhalten hat, so muß man doch die eher erstaunte Frage stellen, wie sich ein derart geschulter und begabter Redner, der noch dazu in der Einleitung der Predigt anerkennt, daß das Fest selbst in der christlichen Gemeinde heiß umstritten ist, seinen Gegnern derart ausliefern kann, indem er ihnen das Argument liefert, das sich in der Glosse zu Dionysios bar Salibi findet – einmal mehr vorausgesetzt, es hätte dieses angeblich weit verbreitete Sonnwendfest denn tatsächlich gegeben: Wegen der Beliebtheit des heidnischen Festes hätte man das Geburtsfest Jesu vom 6. Januar auf den 25. Dezember verschoben. Diese Argumentation mit der Sonne der Gerechtigkeit ist einem einigermaßen nüchternen und überlegten Prediger in dieser Situation nur doch nur dann möglich, wenn an diesem Tag kein beliebtes Sonnwendfest gefeiert wurde.

Ein weiterer Punkt ist in diesem Zusammenhang anzusprechen. Weihnachten und Epiphanias waren offensichtlich zeitweise konkurrierende Feste, nicht alle Gruppierungen feierten im vierten Jahrhundert beide Feste, ja, sowohl bei Augustinus als auch bei Filastrius von Brescia und Hieronymus wird die Nichtfeier eines der beiden Feste deutlich erwähnt. Warum, so muß man in diesem Zusammenhang fragen, findet sich im Rahmen dieser Auseinandersetzungen, die sehr wohl polemisch verlaufen sind, kein Hinweis auf die angebliche Inkulturation, auf die Übernahme heidnischer Praktiken, während es doch eigentlich dem Wesen der Kirche entspricht, auf heidnische Feiern mit heiligem Fasten zu antworten, wie dies zum Beispiel anläßlich der Kalenden des Januar sehr gut zu belegen ist. Es braucht in diesem Zusammenhang wohl nicht noch einmal eigens ins Gedächtnis gerufen zu werden, daß sich die Donatisten als besonders heilige und der urkirchlichen Überlieferung in besonderer Weise nahestehende Gruppierung gesehen haben. Warum finden sich keinerlei Polemiken, die dies thematisieren, falls die moderne Forschung recht haben sollte, daß Weihnachten

ein Beispiel gelungener Inkulturation im vierten Jahrhundert sein sollte[10]? Und es sollte noch einmal betont werden, daß man ansonsten im Zweifel nicht sehr zimperlich war, wenn es um Vorwürfe ging – Athanasius wurde ja doch fälschlich von den ägyptischen Melitianern des Mordes an Arsenius bezichtigt. Daß man sich also auf ein gemeinsames Schweigen zu diesem Thema geeinigt hätte, scheint ein nicht gangbarer Ausweg aus der durch die Quellen aufgeworfenen Problematik.

Gleichzeitig sollte man bei dieser Betrachtung nicht übersehen, daß Filastrius die Gruppe, die Epiphanias nicht feiert, als Häretiker bezeichnet. Müssen hier wirklich noch einmal die Konsequenzen in Erinnerung gerufen werden, die spätestens seit dem Dekret *Cunctos populos* des Theodosius des Großen den Häretikern drohten? Warum finden sich keine Polemiken, in denen die Großkirche von derart verfolgten Gruppen des Glaubensabfalls aufgrund ihrer gelungenen „Inkulturation“ geziehen wird? Doch wohl deshalb, weil die Inkulturation im vierten Jahrhundert eben nicht die Parallelbildung einer christlichen Feier zu dem Kernfest des heidnischen Sonnenkultes darstellt. Gerade weil die Sonnentheologie des vierten Jahrhunderts abstrakt war, so die einzig mögliche Folgerung aus der hier vorgelegten Analyse der Kirchenvätertexte des vierten Jahrhunderts, gerade weil mit dieser Theologie kein reichsweiter Kult und kein beliebtes Fest verbunden war, war es möglich, diese abstrakte Theologie für das Christentum fruchtbar zu machen. Alles andere wäre entweder von den Heiden, die Johannes Chrysostomos in seiner Predigt attackiert, lächerlich gemacht worden oder von den konkurrierenden Gruppierungen des Christentums des vierten Jahrhunderts rückhaltlos bekämpft und als „Frevel an heiliger Stätte“ zum *Status confessionis* geworden. Nichts dergleichen ist passiert – im Gegensatz zu der harschen Kritik an einer Teilnahme von Christen an den Feiern der Kalenden.

Der Vorwurf, daß die kirchenhistorische und liturgiewissenschaftliche Forschung hinsichtlich der Entstehungshypothesen für Weihnachten und Epiphanias den in den historischen Disziplinen bekannten Fehler gemacht habe, von späteren Entwicklungen und Situationen auf frühere Zeiten zu schließen[11], mag sich bis zu einem gewissen Grad hinsichtlich Weihnachten bei der Ablehnung der „natürlichen Erklärung“, wie sie Botte nennt, auf die innere Evidenz der Quellen berufen. Zumindest für Epiphanias läßt sich dies eindeutig beweisen. Aus dem

[10] Siehe für einen ähnlichen Gedanken auch Wallraff, Christus, 183: „Auch ist zu bemerken, daß es … zu keiner nennenswerten innerchristlichen Kontroverse über Termin und Inhalt des Weihnachtsfestes gekommen ist, obgleich gerade die Konkurrenz der Festtraditionen am 25. Dezember und am 6. Januar Stoff und Anlaß für einen solchen Streit geboten hätte. Die allgemeine Beliebtheit des Festes im Kultus und in der gelebten Frömmigkeit sowie das Gegenüber zur paganen Tradition schufen Fakten, denen sich die theologische Reflexion stellen mußte und die sie bestimmten.“

[11] Vgl. auch Novak, Constantine and the Senate, 273: „One potential danger is purely methodological, a form of anachronistic reasoning, namely, the interpretation of prior events in the light of subsequent ones.“

Beleg bei Clemens von Alexandrien zu schließen, daß es die Zusammenfügung von Geburt und Taufe, die theologische Deutung der Taufe als Geburt des Christus war, die zu der Verbindung der Themen als ursprünglichem Festinhalt geführt habe, ist, wie anhand der Ausführungen über Ägypten dargelegt wurde, ein in der Liturgiewissenschaft weit verbreitetes Erklärungsmodell für die Entstehung von Epiphanias. Es sei, so die Argumentation, nur die Frage, „wann genau" das Fest übernommen wurde. Hierfür kann man sogar Kosmas Indicopleustes zitieren, problematisch ist nur, daß der Indienfahrer im sechsten Jahrhundert wirkte, während der doch zeitlich der Einführung von Epiphanias etwas näherstehende Bischof Epiphanius von Salamis sehr vehement betont, daß Christus schon als Kind Wunder vollbracht haben müsse, da dies Zeugnis gegenüber der gnostischen Lehre von einer Geburt des Christus in der Taufe ablege. Das heißt, um diese liturgiegeschichtliche Argumentation einmal sehr pointiert auf die Spitze zu treiben, daß ein Fest einer nicht mehr zur Großkirche zu rechnenden Gruppe aufgrund einer von der Großkirche abgelehnten Theologie dieser Gruppe in die Großkirche übernommen worden wäre. Dies darf bei nüchterner Betrachtung schlicht als unmöglich angesehen werden.

Als das wohl entscheidende Argument gegen eine Parallelbildung eines christlichen Festes zu einem beliebten heidnischen Sonnwendfest am 25. Dezember, das angeblich mit großem Tumult gefeiert wurde, muß weiterhin die Tatsache angesehen werden, daß eben wegen des Treibens an den Kalenden des Januar im vierten Jahrhundert ein Fasten an diesem Tag angeordnet wurde. Über dieses strukturelle Problem der Einfügung der Christen in die umgebende Gesellschaft des 4. Jahrhunderts können auch die wenigen unabhängigen Zeugnisse für ein derartiges Fest, die nicht auf einer möglicherweise einseitigen Interpretation von Predigten der Kirchenväter aufruhen, nicht hinwegtäuschen. Warum soll im vierten Jahrhundert ein Fest durch Fasten bekämpft werden, während das andere Fest zur selben Zeit eine christliche Parallelbildung erfahren soll, um es durch diese christliche Konkurrenz auszuschalten? Man wird wohl den Kirchenvätern dieser Zeit eine gewisse Konsequenz ihres Verhaltens gegenüber der nichtchristlichen Umwelt zubilligen müssen, die religionsgeschichtliche Hypothese hingegen geht von einem inkonsequenten Verhalten aller handelnden Personen des vierten Jahrhunderts aus, die noch dazu, obwohl sie teilweise härteste Konkurrenten waren, diese Inkonsequenz nicht für gegenseitige Polemiken verwendeten. Daß daran auch Gruppen, die sich selbst als „Kirche der Märtyrer" sahen, beteiligt waren, macht die Hypothese um so unwahrscheinlicher. Immerhin betonten doch gerade die Donatisten ihre große Distanz zu allem, was auch nur in den Verdacht gekommen war, zu eng mit den heidnischen Behörden im Rahmen der diokletianischen Verfolgung zusammengearbeitet zu haben. Wenn also das Geburtsfest Christi nicht auf ein innerkirchliches Bedürfnis zurückzuführen wäre, so hätte dies einen entsprechenden Niederschlag in den kirchlichen Kämpfen des vierten Jahrhunderts finden müssen.

Was waren aber nun die Gründe für die Einführung des Festes und die Wahl des Datums? Bei der Lektüre der Texte fällt auf, daß die Kirchenväter selbst überzeugt sind, am historisch richtigen Tag zu feiern. Dies geht so weit, daß Hieronymus nachweist, warum die Jerusalemer Gemeinde nicht die ursprüngliche Überlieferung besitzen kann. Beide Hälften der Kirche, der Osten und der Westen, streiten in der Person des Hieronymus und seiner Jerusalemer Gegner um die wahre Überlieferung, beide Seiten sind felsenfest überzeugt davon, den „wahren" Geburtstag Jesu zu feiern. Es geht einzig um die Frage, wer die sicherere Überlieferung besitzt.

Allerdings kann in dieser Frage von „Sicherheit der Überlieferung" keine Rede sein. Der Umstand, daß der Geburtstag Jesu nie überliefert war, ermöglichte bereits im dritten Jahrhundert die symbolische Zuordnung des Geburtstages Jesu auf den Tag der Schöpfung der Sonne, da Jesus die Sonne der Gerechtigkeit sei – der Traktat *De Pascha Computus* gibt hierfür den 28. März an[12]. Dieser Termin konnte sich dann allerdings für das Fest nicht durchsetzen. Man kann spekulieren, ob die Tatsache, daß die Wintersonnenwende sich als Termin der Erschaffung der Sonne durchsetzte, mit daran schuld war, daß der Termin im Dezember gewählt wurde. Ein wichtiger Aspekt dürfte sicherlich gewesen sein, daß aus liturgischer Sicht der Termin im März schwierig war, weil er mit dem Osterfest zusammenfallen kann. Dies würde – gerade im Heiligen Land – die Struktur der Feiern, die immer „zur rechten Zeit am richtigen Ort" abgehalten wurden, stören.

Am Anfang der Feier stand wohl weniger die hohe Theologie oder die Konkurrenz mit paganen Kulten, sondern viel mehr der Wunsch, in der Geburtskirche in Bethlehem, deren Errichtung über der Geburtsgrotte in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts mit dem starken Anwachsen der Pilgerströme in das Heilige Land zusammenfällt, auch tatsächlich das Ereignis, dem diese Kirche errichtet war, zu feiern. Es lag, so möchte man fast sagen, in der Luft, daß ein Geburtsfest Jesu in dieser Zeit entstehen mußte. Die Gläubigen pilgerten in immer größer werdenden Scharen aus den verschiedensten Gebieten und über weite Entfernungen in das Heilige Land, eine regelrechte Pilgerindustrie erlebte im Heiligen Land einen nie geahnten Aufschwung, daß bereits Gregor von Nyssa und Athanasius warnen müssen, daß mit dieser Form der Frömmigkeit noch lange keine Gewährleistung für eine besondere Nähe zu Gott gegeben sei. Die Menschen zogen mit der Bibel an die Stätten des Lebens Jesu, um, wie es die Pilgerin Egeria ausdrückt, zur rechten Zeit am richtigen Ort die Geheimnisse des Lebens Jesu zu feiern. Man kennt den Ort seiner Geburt, man hat dort eine Kirche, muß man dann nicht auch das Fest seiner Geburt feiern?

Daß man sich dann bei der Wahl des Termins wahrscheinlich von der Sonnenwende beeinflussen ließ, scheint offenkundig. Die Beziehung zur Sonnen-

---

[12] Vgl. Förster, Feier, 39–44.

symbolik war ja bereits vor der konstantinischen Wende eng genug, daß einige Quartodezimaner den Termin des Osterfestes fix auf das Frühlingsäquinoktium legten. Daß sich dies kirchlich nicht durchzusetzen vermochte, ist bekannt. Was liegt aber nun näher, als tatsächlich die Sonnensymbolik zu verwenden, um den Geburtstag Jesu zu fixieren, für den es ja keine verläßliche Überlieferung gab? Der Termin, der durch den Traktat *De Pascha Computus* vorgegeben war, war aus den angegebenen Gründen unpraktisch. Und so dürfte wohl das bereits durch den so genannten Kalender des Antiochos im dritten Jahrhundert bezeugte Wissen um das „Wachsen der Sonne" von der Wintersonnenwende an mit zur Wahl beigetragen haben. Viel spricht dafür, daß im Osten, im Heiligen Lande Epiphanias als Geburtsfest entstand – möglicherweise wählte man den 6. Januar, um einige Tage von der Wintersonnenwende entfernt, der ja teilweise von Astrologen eine besondere Bedeutung beigemessen worden sein dürfte, an einem unverfänglichen Tag dieses Fest feiern zu können. Eine ganz andere Möglichkeit wäre natürlich, daß es sich bei dem Geburtsfest Jesu überhaupt nur um den Jahrestag der Kirchweihe der Geburtskirche in Bethlehem gehandelt haben könnte. Dieser Gedenktag der Kirchweihe hätte liturgisch dann sehr rasch die Ausgestaltung erhalten, die Egeria für die achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts bezeugt. Immerhin, so kann man hinzufügen, stammt aus in etwa der Zeit, in der die erste Feier des Geburtsfestes Jesu anzusetzen ist, auch die erste formale Bezeugung einer Kirchweihe[13].

Die Begeisterung der Pilger für dieses Fest dürfte dann die rasante Ausbreitung der Feier bewirkt haben[14]. Immerhin ist ja dieses aus dem Osten stammende Fest schon 361 für Gallien bezeugt, in Spanien ist es 380 bereits fester Bestandteil des kirchlichen Jahres. Auch die erstaunliche Verbreitung des Festes über die Grenzen verschiedener Gruppierungen des vierten Jahrhunderts, die gegen einander um die Vorherrschaft ihrer Theologie in dieser Zeit stritten, erscheint für den Fall, daß es die Pilger waren, die an der Verbreitung von Epiphanias entscheidend beteiligt waren, leicht verständlich. Die Begeisterung der Pilger für dieses Fest, das in der Überzeugung begangen wurde, einen wichtigen Tag aus dem Leben Jesu zu feiern, konnte von Arianern wie Nizänern gerade so leicht übernommen werden, weil diesem Fest nicht die Frage anhaftete, ob vielleicht Bezüge zu einem heidnischen Fest oder einem Fest der Basilidianer zu finden waren, sondern weil man überzeugt war, den richtigen Termin der Geburt zu feiern. Daß die nordafrikanischen Donatisten dieses Fest nicht feiern, scheint

---

[13] Vgl. B. Botte † / H. Brakmann, Art. Kirchweihe, RAC 20, 2004, 1139–1169, hier besonders 1143–1147.

[14] Vgl. für ein ähnliches Phänomen bei der Übernahme von Heiligenfesten Brennecke, Homöer, 120: „Eine solche Beibehaltung der hagiographischen Tradition über eine dogmatische Umorientierung hinweg war möglich, weil eine Märtyrertradition nicht am dogmatischen Bekenntnis oder der kirchenpolitischen Haltung des Märtyrers hängt, sondern am Ort des Martyriums, an der Stätte des Grabes und des Kultes."

durch ihren fehlenden Kontakt mit dem Heiligen Land eigentlich schon fast zu erwarten.

Was das Weihnachtsfest anlangt, so wird man vermuten müssen, daß in Rom das Fest der Geburt Christi aufgrund der beschriebenen Sonnensymbolik, aufgrund der Anwendung des Prophetenzitates aus dem Buch Maleachi auf Christus bei gleichzeitig vorhandenem Wissen um den Termin der Wintersonnenwende auf diesen Tag gelegt wurde. Das Zusammenstoßen der beiden Feste, Weihnachten und Epiphanias, im weiteren Verlauf und ihr direktes Konkurrenzverhältnis als zwei Feste mit einem Thema scheinen die Entwicklung in den einzelnen Regionen besser erklären zu können als die philologisch untermauerten Versuche, Epiphanias als ursprünglich inhaltsüberladenes Fest zu deuten. Vielmehr scheint eine Reihe von Inhalten des Epiphaniasfestes überhaupt nur im lateinischen Sprachraum bekannt, was sehr stark darauf hindeutet, daß gerade die lateinische Übersetzung des Namens dieses Festes dazu beigetragen hat, daß eine Vielzahl von Inhalten mit diesem Fest in Verbindung gebracht werden konnte.

Für die Ausbreitung des Weihnachtsfestes in den Osten lassen sich Parallelen mit der Einigung des christlichen Glaubens unter Theodosius dem Großen aufzeigen. Hierbei scheint es sich jedoch weniger darum gehandelt zu haben, daß das Weihnachtsfest von seinem Inhalt her ein „anti-arianisches" Fest gewesen wäre – schließlich sind auch arianische Weihnachtspredigten erhalten. Vielmehr scheint die Feier des Festes als solche Teil der offiziellen Feiern des Christentums gewesen zu sein, die von allen Christen begangen werden mußten. Die pointierte Nichtfeier wäre dann Zeichen eines religiösen Nonkonformismus gewesen.

Was ganz offensichtlich erneuter Diskussion und Richtigstellung bedarf, ist die Bedeutung dieses solaren Termins, mit dem das Weihnachtsfest untrennbar verbunden ist, in der paganen Bevölkerung und die Frage, wie tatsächlich Inkulturation im vierten Jahrhundert verlief. Ganz offensichtlich wurden bei der bisherigen Diskussion einige sehr eindeutige Grundsätze des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlicher Umwelt im vierten und beginnenden fünften Jahrhundert, die gerade in den Predigten anläßlich der Kalenden des Januar überdeutlich zu sehen sind, nicht genügend für die Deutung der Entstehung des Geburtsfestes Christi berücksichtigt. Eine Möglichkeit für diese Blindheit der Forschung scheint in der Geschichte selbst zu liegen. Während besonders die englischen Reformatoren den mit Weihnachten verbundenen Trubel bis hin zur Abschaffung des Festes selbst bekämpften, scheint gerade die moderne angelsächsische Literatur zu sehr bemüht – offensichtlich als Reaktion auf diesen reformatorischen Eifer –, die Entstehung des Festes durch die Berechnungshypothese zu begründen, was große Teile der reformatorischen Kritik als sachlich nicht angemessen erscheinen läßt. Dies hat jedoch letztlich verhindert, daß man z. B. die offenkundige Problematik der Hypothese einer Übernahme des Festes der Basilidianer durch die Großkirche tatsächlich kritisieren konnte. Schließlich scheint es wirklich nicht überzeugend, daß ein Fest einer gnostischen

Gruppe gerade aufgrund einer von der Großkirche vehement abgelehnten und heftig bekämpften Theologie Eingang in die Großkirche gefunden haben soll.

Der Autor des vorliegenden Werkes hofft, sich in Zukunft dieser Frage des Verhältnisses von Christentum und der es umgebenden Gesellschaft im vierten Jahrhundert noch gründlicher widmen zu können. Bereits diese Arbeit zeigt, wie sehr gerade das Jahrhundert noch immer unverstanden ist, in dem die verfolgte Christenheit zur bestimmenden Religion des römischen Reiches aufstieg.

Quellenverzeichnis

Papyri

BGU 7 = P. Viereck / F. Zucker, Papyri, Ostraka und Wachstafeln aus Philadelphia im Fayûm, Berlin 1927 (= Ägyptische Urkunden aus den staatlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden 7).

P.Cair.Masp. II = J. Maspero, Catalogue Géneral des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Vol. LIV. Nos. 67125–67278. Papyrus Grecs d'époque Byzantine, Le Caire 1913.

P. Lond. V = H. I. Bell, Greek Papyri in the British Museum. Catalogue with texts, Vol. V, London 1917.

Chronicon Maroniticum

E. W. Brooks / I. B. Chabot, Chronicon Maroniticum, in: I. Guidi, Chronica Minora, CSCO.S 3/4, Leipzig 1903, 33–57.

Codex Iustinianus

P. Krüger, Corpus Iuris Civilis. Editio decima tertia lucis ope expressa. Vol. Secundum: Codex Iustinianus, Berlin 1963.

Codex Theodosianus

T. Mommsen, Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis. Adsumto apparatu P. Krueger.

– Voluminis I pars prior: Prolegomena, Berlin 1954.
– Voluminis I pars posterior: Textus cum apparatu, Berlin 1954.

Conc. Saragossa

J. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Vol. 3, Graz 1960 (= Paris 1901).

Consularia Constantinopolitana

T. Mommsen, Chronica Minora saec. IV. V. VI. VII., MGA.AA 9, Berlin 1892 (= 1981).

Ambrosius

Briefe

M. Zelzer, Sancti Ambrosi Opera. Pars X. Epistulae et Acta Tom. III. Epistularum liber decimus. Epistulae extra collectionem. Gesta Concili Aquileiensis, CSEL 82/3, Wien 1982.

Ammianus Marcellinus

Römische Geschichte

W. Seyfarth, Ammianus Marcellinus. Römische Geschichte. 4 Bände, SQAW 21, Berlin ^{3}1986.

Amphilochios von Ikonium
Orationes
C. Datema, Amphilochii Iconiensis Opera. Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria, CChr.SG 3,Turnhout 1978.

Arnobius von Sicca
A. Reifferscheid, Arnobii Adversus Nationes Libri VII, CSEL 4, Wien 1875.

Asterius von Amaseia
Homilien
C. Datema, Asterius of Amasea. Homilies I–XIV. Text, Introduction and Notes, Leiden 1970.

Athanasios von Alexandria
Festbriefe
R. G. Coquin, Les lettres festales d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément: Le manuscrit IFAO, Copte 25, OLP 15 (1984) 133–158.

Arianische Predigten
R. Gryson, Scripta Arriana Latina I, Turnholt 1982 (CChr.SL 87).

Augustinus
Confessiones
L. Verheijen, Sancti Augustini Confessionum Libri XIII, Turnholt 1981 (CChr.SL 27).
Sermones
PL 38
Sermones (Dolbeau)
F. Dolbeau, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996.
Frangip. serm.
G. Morin, Sancti Augustini Sermones post Maurinos Repertiti, Rom 1930.
In Iohannis Evangelium
R. Willems, Sancti Aurelii Augustini in Iohannis Evangelium tractatus CXXIV, CChr.SL 36, Turnholt 1954.
Quaestiones in Heptateuchum
J. Zycha, Sancti Aurelii Augustini quaestionum in heptateuchum Libri VIII. Adnotationum in Iob Liber unus, CSEL 28/3, Wien 1895.
Briefe
A. Goldbacher, S. Aurelii Augustini Hipponiensis Episcopi Epistulae. Pars I. Ep I–XXX, CSEL 34/1, Wien 1895.
– Pars II. Ep. XXXI–CXXIII, CSEL 34/2, Wien 1898.
– Pars IV. Ep. CLXXXV–CCLXX, CSEL 57, Wien 1911.
Contra Faustum
J. Zycha, Sancti Aurelii Augustini: de Utilitate Credendi, de Duabus Animabus contra Fortunatum, contra Adimantum, contra Epistulam Fundamenti, contra Faustum, CSEL 25/1, Wien 1891.
De Diversis Quaestionibus
A. Mutzenbecher, Sancti Aurelii Augustini de diversis quaestionibus octoginta tribus; de octo dulcitii quaestionibus, CChr.SL 44A, Turnholt 1975.
De Trinitate
W. J. Mountain / F. Glorie, Sancti Aurelii Augustini, Detrinitate Libri XV (Libri I–XII), CChr.SL 50, Turnholt 1968.

Basilios der Große
Hom. in Christi generationem
PG 31,1473

Basilius von Seleukia
Sermones
PG 85.

Caesarius von Arles
Sermones
G. Morin, Sancti Caesarii Arelatensis sermones. Pars Prima, CChr.SL 103, Turnholt 1953.
G. Morin, Sancti Caesarii Arelatensis sermones. Pars Secunda, CChr.SL 104, Turnholt 1953.

Canones des Athanasius
W. Riedel / W. E. Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions, Oxford 1904.

Chromatius von Aquileia
R. Étaix / J. Lemarié, Chromatii Aquileiensis Opera, Turnholt 1974 (CChr.SL 9A).

Clemens von Alexandrien
Stromata
C. Montdéssert / M. Caster, Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate I, SC 30, Paris 1951.
O. Stählin / L. Früchtel, / U. Treu, (Hgg.), Clemens Alexandrinus, Bd. 2: Stromata Buch I-IV, GCS 15, Berlin [4]1985.

Demetrios von Antiochia
K. Modras, Omelia Copta attribuita a Demetrio di Antiochia sul natale e Maria Vergine, Roma 1994.

Egeria
Itineriarium
H. Pétré, Éthérie. Journal de voyage. Texte latin, introd. et trad., Paris 1971 (SC 21).
E. Franceschini / R. Weber, Itineraria et alia geographica, Turnhout 1965 (CChr.SL 175).
P. Geyer, Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII, Wien 1898 (CSEL 39).

Ephraem Syrus
Hymnen
E. Beck, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), CSCO 186 (Scriptores Syri 82), Louvain 1959. (Text).
E. Beck, Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania), CSCO 187 (Scriptores Syri 83), Louvain 1959. (Übersetzung).
T. J. Lamy, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, Bd. I, Mechliniae 1882.
T. J. Lamy, Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, Bd. II, Mechliniae 1886.

Epiphanius
Panarion
K. Holl, Epiphanius I. Ancoratus und Panarion haer. 1–33, GCS, Leipzig 1915.
K. Holl, / J. Dummer, Epiphanius II. Panarion haer. 34–64, GCS, Berlin [2]1980.

F. WILLIAMS, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (Sects 1–46), NHS 35, Leiden [2]1997.
F. WILLIAMS, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II and III (Sects 47–80, *De Fide*), NHS 36, Leiden 1994.

Ps. Epiphanius von Zypern
Über die Jungfrau und Gottesmutter Maria
E.A.W. BUDGE, Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt, London 1915, 120–138 (The Discourse of Apa Epiphanius, Bishop of Cyprus, on the Holy Virgin, Mary Theotokos).

Euseb von Alexandrien
Sermones
PG 86a.

Euseb von Caesarea
Vita Konstantins
Tricennatsrede an Konstantin
I.A. HEIKEL, Eusebius Werke. Erster Band: Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin, GCS Eusebius I, Leipzig 1902.
Kirchengeschichte
E. SCHWARTZ / Th. TOMMSEN, Eusebius Werke. Zweiter Band: Kirchengeschichte,
– 1. Teil, GCS Eusebius II/1, Leipzig 1903.
– 2. Teil, GCS Eusebius II/2, Leipzig 1908.
– 3. Teil, GCS Eusebius II/3, Leipzig 1909.
Demonstratio evangelica
I.A. HEIKEL, Eusebius Werke. Sechster Band: Die Demonstratio Evangelica, GCS Eusebius VI, Leipzig 1913 (GCS 23).

Filastrius von Brescia
V. BULHART / F. HEYLEN / A. HOSTE, Eusebius Vercellensis, Filastrius Brixiensis, Appendix ad Hegemonium, Isaac Iudaeus, Archidiaconus Romanus, Fortunatianus Aquileiensis, Chromatius Aquileiensis, CChr.SL 9, Turnholt 1957.

Gennadius
Liber de viris inlustribus
E.C. RICHARDSON, Hieronymus, Liber de viris inlustribus, Gennadius de viris inlustribus, TU 14, Leipzig 1896.

Gregor von Nazianz
Sermones
C. MORESCHINI, Grégoire de Nazianze. Discours 38–41. Introduction, Texte Critique et Notes, SC 358, Paris 1990.
J. BERNARDI, Grégoire de Nazianze. Discours 42–43. Introduction, Texte Critique et Notes, SC 384, Paris 1992.

Gregor von Nyssa
Sermones
G. HEIL / A. VAN HECK/ E. GEBHARDT / A. SPIRA, Gregorii Nysseni Sermones II. Volumen edendum curavit F. MANN, GNO IX/1, Leiden 1990.

G. HEIL / J.P. CARNOS / O. LENDLE, Gregorii Nysseni Sermones II. Volumen edendum curavit F. MANN, GNO X/1, Leiden 1990.

F. MANN / E. RHEIN / D. TESKE / H. POLLACK, Gregorii Nysseni Sermones III, Volumen edendum curavit F. MANN, GNO X/2, Leiden 1990.

Briefe

G. Pasquali, Gregorii Nysseni Epistolae, GNO 8/2, Berlin 1925.

Gregor von Nyssa, Briefe. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von D. TESKE, BGrL 43, Stuttgart 1997.

Gregor von Tours

B. KRUSCH, Gregorii Florentii Gregorii Episcopi Turonensis Libri Octo Miraculorum, MGH.SRM 1,1, Hannover 1885, 451–853.

W. ARNDT, Gregorii Episcopi Turonensis Historia Francorum, MGH.SRM 1,1, Hannover 1885, 1–450.

Hieronymus

Ezechiel-Kommentar

F. GLORIE, S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I: Opera Exegetica 4, Commentarium in Hiezechielem Libri XIV, CChr.SL 75, Turnholt 1964.

Sermones

G. MORIN, S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars II: Opera Homiletica, CChr.SL 78/2, Turnhout 1958.

I. HILBERG, Sancti Eusebii Hiernymi Epistulae. Pars I: Epistulae I–LXX, CSEL 54, Wien/Leipzig 1910.

Briefe

I. HILBERG, Sancti Eusebii Hiernymi Epistulae. Pars I: Epistulae LXXI–CXX, CSEL 55, Wien 1996.

I. HILBERG, Sancti Eusebii Hiernymi Epistulae. Pars III: Epistulae CXXI–CLIV, CSEL 56/1, Wien [2]1996.

Irenaeus von Lyon

Adversus haereses

A. ROUSSEAU / L. DOUTRELEAU, Irénée de Lyon contre les hérésies. Livre I, Édition Critique

Tome I. Introduction, notes justificatives, tables, Paris 1979 (SC 263).

Tome II. Texte et traduction, Paris 1979 (SC 264).

Isidor von Sevilla

De eccl. Officiis

C.M. LAWSON, Sancti Isidori Episcopi Hispalensis de Ecclesiasticis Officiis, CChr.SL 113, Turnholt 1989.

Itinerarium Burdigalense

P. GEYER, Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII, Wien 1898 (CSEL 39).

Itinerarium Anonymi Placentini

E. FRANCESCHINI / R. WEBER, Itineraria et alia geographica, CChr.SL 175, Turnhout 1965.

P. GEYER, Itinera Hierosolymitana Saeculi IIII–VIII, CSEL 39, Wien 1898.

Johannes Cassianus
Collationes
M. Petschenig, Cassiani Opera. Collationes XXIII (editio altera suplementis aucta curante Gottfried Kreuz), CSEL 13, Wien ²2004.
E. Pichery, Jean Cassien. Conférences VIII–XVII, SC 54, Paris 1958.

Kosmas Indicopleustes
Topographie
PG 88.
W. O. Winstedt, The Christian Topography of Cosmas Indicopleustes edited with Geographical Notes, Cambridge 1909.

Ps.Kyrill von Jerusalem
Über Maria, die Mutter Gottes
E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Uppedr Egypt, London 1915, 49–73 (The Discourse on Mary Theotokos by Cyril, Archbishop of Jerusalem, describing her human origin and death).

Lactantius
Divinarum Institutionum libri
S. Brandt, L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia Accedunt Carmina eius quae feruntur et L. Caecili qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Pars I. Divinae Institutiones et epitome divinarum Institutionum, CSEL 19, Wien 1890.

Leo der Große
Sermones
R. Dolle, / J. Leclercq, Léon le Grand. Sermons. Tome I., Paris ²1964 (= SC 22bis).
Briefe
C. Silva-Taruoca, S. Leonis Magni epistulae contra Eutychis Haeresim, TD.T 20, Rom 1935.
Ep. 16 (*ad universos episcopos per siciliam constitutos*) (PL 54, 695B–704A)

Maximus von Turin
Sermones
A. Mutzenbecher, Maximi Episcopie Taurinensis. Collectionem sermonum antiquam nonnullis sermonibus extravagantibus, CChr.SL 23, Turnholt 1962.

Macrobius
J. Willis, Ambrosii Theodosii Macrobii Saturnalia, BSGRT, Leipzig 1963.

Nicephorus Kallistus
PG 147.

Origenes
Contra Celsum
P. Koetschau, Origenes Werke. Bd. 2: Buch V–VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, GCS Origenes 2, Leipzig 1899.
M. Borret, Origène Contre Celse. Tome IV (Livres VII et VIII), SC 150, Paris 1969.
Ezechiel-Kommentar
M. Borret, Origène. Homélies sur Ézéchiel. Texte latin. Introduction, traduction et notes, Paris 1989 (SC 352).
Predigten über Jeremia

P. Husson (†) / P. Nautin, Origène. Homélies sur Jérémie. Tome II. Homélies XII–XX et Homélies latines, Paris 1977 (SC 238).

Orosius
Historiaerum adversum Paganos Libri
C. Zangmeister, Pauli Orosii Historiaerum adversum Paganos Libri VII. Accedit eiusdem Liber Apologeticus, CSEL 5, Wien 1882.

Paulinus von Nola
Gedichte
W. Hartel, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Carmina, CSEL 30, Wien 1894.
Briefe
W. Hartel, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae, CSEL 29, Wien 1894.

Paulus von Emesa
hom. 1 *de nativitate*
ACO I, I, 4, 9–11.
hom. 2 de nativitate
ACO I,I,4,11–14.

Petrus Chrysologus
Sermones
A. Olivar, Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum. Pars III. Collectio sermonum a felice episcopo parata sermonibus extravagantibus adiectis, CChr.SL 24B, Turnholt 1982.
G. Böhmer, Des heiligen Petrus Chrysologus Erzbischofs von Ravenna ausgewählte Predigten, BKV[2] 43, München 1923.
M. Held, Ausgewählte Reden des hl. Petrus Chrysologus, Kirchenlehrers und Erzbischofs zu Ravenna, nach dem Urtexte übersetzt und mit Einleitungen versehen, BKV[1] 18, Kempten 1874.

Philostorgius
Kirchengeschichte
J. Bidez, Philostorgius Kirchengeschichte mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen, GCS 21, Leipzig 1913.

Polykarp, Martyrium
A. Lindemann / H. Paulsen, Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe auf der Grundlage der Ausgaben von Franz Xaver Fund / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, Tübingen 1992, 258–285.

Prudentius
Liber Cathemerinon
I. Bergmann, Aurelii Prudentii Clementis Carmina, CSEL 61, Wien 1926.

Rufin
Kirchengeschichte
E. Schwartz / T. Tommsen, Eusebius Werke. Zweiter Band: Kirchengeschichte,
1. Teil, Leipzig 1903 (GCS 9/1).
2. Teil, Leipzig 1908 (GCS 9/2).
3. Teil, Leipzig 1909 (GCS 9/3).

Siricius
Briefe
PL 13.

Socrates
Kirchengeschichte
G. C. Hansen, Sokrates. Kirchengeschichte, GCS.NF 1, Berlin 1995.

Sophronius von Jerusalem
Sermones
PG 87.

Sozomenus
Kirchengeschichte
G. C. Hansen, Sozomenus. Kirchengeschichte. Herausgegeben von J. Bidez †. Eingeleitet, zum Druck besorgt und mit Registern versehen von G. C. Hansen, GCS.NF 4, Berlin [2]1995.
B. Grillet / G. Sabbah / J.-A. Festugière, Sozomène. Histoire Ecclésiastique. Livres I–II, SC 306, Paris 1983.

Theodor, Lektor
Kirchengeschichte
PG 86.

Theodoret von Cyrus
Compendium haereticarum fabularum
PG 83.

Theodotos von Ankyra
M. Aubineau, Une Homélie de Théodote d'Ancyre sur la Nativité du Seigneur, OCP 26, 1960, 221–250.

Timotheus von Konstantinopel
De receptione haereticoerum
PG 86.

Vincentius von Lerinum
Commonitorium
R. Demeulenaere, Vincentii Lerinensis. Commonitorium, Excerpa, Turnholt 1985(CChr. SL 64).

Zeno von Verona
Tractatus
B. Löfstedt, Zenonis Veronensis Tractatus, Turnholt 1971 (CChr.SL 22).

Großes Lektionar von Jerusalem
M. Tarchnischvili, Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V[e]–VIII[e] siècle), 4 Bände, Louvain 1959 (= CSCO 188 u. 189) u. 1960 (= CSCO 204 u. 205).

Literaturverzeichnis

K. Aland/B. Aland (Hg.), W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/New York ^{6}1988.

Art. Christmas, ODCC 335–336

J. M. Alonso-Núñez, The Emperor Julian's Misopogon and the Conflict between Christianity and Paganism, AncSoc 10, 1979, 311–324.

A. Amao, Art. Nestorius /Nestorianismus, LThK Bd. 7, ^{3}1998, 745–749.

M. V. Anastos, Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II in 533, in: F. Barišić (Hg.), Mélanges Georges Ostrogorsky II, Recueil de Travaux de l'Institut d'Études Byzantines 8, Beograd 1964, 1–11.

C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, RM 29, 1/2, Stuttgart 1971.

H. Arens, Art. Leo, Päpste: Leo I., LThK Bd. 6, ^{3}1997, 820–822.

H. Auf der Maur, Feiern im Rhythmus der Zeit. 1. Herrenfeste in Woche und Jahr, Regensburg 1983. GdK 5/1.

H. Auf der Maur, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: H. Auf der Maur / P. Harnoncourt (Hgg.), Feiern im Rhythmus der Zeit II/1, GDK 6,1, Regensburg 1994.

R. Bagnall, Egypt in late Antiquity, Princeton 1993.

R. H. Bainton, Die Ursprünge des Epiphaniasfestes, in: Bild und Verkündigung. Festgabe für Hanna Jursch zum 60. Geburtstag, Berlin 1962, 9–20.

R. H. Bainton, Basilidian Chronology and New Testament Interpretation, JBL 42, 1923, 81–134.

R. H. Bainton, The Origins of Epiphany, in: R. H. Bainton (Hg.), The Collected Papers in Church History. Series I: Early and Medieval Christianity, Boston 1962, 22–38.

K. Balke / P. Bruns, Art. Basilius von Seleukia, LACL ^{3}2002, 120.

K. Balke, Art. Meletius von Antiochien, LACL ^{3}2002, 498–499.

O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 5: Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums, Darmstadt 1962.

H.-L. Barth, Art. Vinzenz von Lérins, LACL ^{3}2002, 721.

W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2., durchg. Aufl. mit einem Nachtrag hg. v. G. Strecker, BHTh 10, Tübingen 21964.

T. Baumeister, Ägyptisches Lokalkolorit im monastischen Schrifttum des Johannes Cassianus, in: R. Averkorn / W. Eberhard / R. Haas / B. Schmies (Hgg.), Europa und die Welt in der Geschichte. FS D. Berg, Bochum 2004, 433–446.

T. Baumeister, Art. Schenute von Atripe, LACL ^{3}2002, 622–623.

A. Baumstark, Byzantinisches in den Weihnachtstexten des römischen Antiphonarius Offici, OrChr 33, 1936, 163–187.

A. Baumstark, Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel, OrChr 2, 1902, 441–446.

A. BAUMSTARK, Die nestorianischen Schriften „de causis festorum“, OrChr 1, 1901, 320–342.

A. BAUMSTARK, Vom geschichtlichen Werden der Liturgie, EcOra 10, Freiburg i. Br. $^{1–5}$1923.

K. BAUS / E. EWIG, Die Reichskirche nach Konstantin dem Großen. 1. Halbband: Die Kirche von Nikaia bis Chalkedon, HKG (J), Freiburg 1999 (= 1985).

L. BEAUDUIN, La fête de Noël, in: Melanges Liturgiques recueillis parmi les œuvres de Dom Lambert Beauduin O. S. B. à l'occasion des ses 80 ans (1873–1853), Louvain 1954, 147–159 (= QLP 5, 1920, 1–13).

W. BEINERT, Art. Schisma III. Systematisch-theologisch, LThK Bd. 9, ^{3}2000, 151–152.

G. BELVEDERI, La Liturgia della Passione a Gerusalemme e in Occitende, RivAC 8, 1931, 315–346.

BENZINGER, Art. Elusa 1, RECA 5/2, 1905, 2457.

R. BERGER, Ostern und Weihnachten. Zum Grundgefüge des Kirchenjahres, in: ALW 8/1, 1963, 1–22.

W. A. BIENERT, Art. Epiphanios v. Salamis, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 723–725.

G. BICKELL, Das älteste liturgische Schriftstück, MPER 2, 1887, 83–86.

E. J. BICKERMANN, Chronology of the Ancient World, London 1968.

K. H. BIERITZ, Das Kirchenjahr, in: H. C. SCHMIDT-LAUBER/ K. H. BIERITZ (Hgg.), Handbuch der Liturgik: Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche, Leipzig 1995, 453–489.

K. H. BIERITZ, Das Kirchenjahr. Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart, München 1987.

G. BILFINGER, Untersuchungen über die Zeitrechnung der alten Germanen. II. Das germanische Julfest, Stuttgart 1901.

H. BLOCH, The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century, in: A. MOMIGLIANO (Hg.), The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Oxford 1963, 193–218.

A. BLUDAU, Die Pilgerreise der Aetheria, SGKA 15/1 u. 2, Paderborn 1927.

A. BLUDAU, Die ersten Gegner der Johannesschriften, BSt 22/1.2, Freiburg 1925.

A. BÖHLIG, Art. Manichäismus, TRE 22, 1992, 25–45.

T. BÖHM, Art. Basilius von Ancyra, LACL ^{3}2002, 113.

T. BÖHM, Art. Makedonios, LThK Bd. 6, ^{3}1997, 1223–1224.

T. BÖHM, Art. Petrus I. von Alexandrien, LACL ^{3}2002, 569.

T. BÖHM, Art. Petrus II. von Alexandrien, LACL ^{3}2002, 569–570.

F. BOLL, Griechische Kalender. I. Das Kalendarium des Antiochos, SHAW.PH 1, Heidelberg 1910 Abh. 16.

D. BONNEAU, La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.–641 ap. J.-C.), EeC 52, Paris 1964.

P. BORELLA, Appunti sul Natale e l'Epifania a Milano al tempo di S. Ambrogio, in: Mélanges Liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte O. S. B., Louvain 1972, 49–69.

B. BOTTE, Les origines de Noël et de l'Épiphanie. Étude historique, TEL 1, Louvain 1932.

B. BOTTE, Rez. Mohrmann, Epiphania, BThAM 7, 1954–1957, 199–200.

B. BOTTE † / H. BRAKMANN, Art. Kirchweihe, RAC 20, 2004, 1139–1169, hier besonders 1143–1147.

P. F. BRADSHAW, Art. Gottesdienst IV. Alte Kirche, TRE 14, 1985, 39–42.

D. Brakke, “Outside the places, within the truth“: Athanasius of Alexandria and the localization of the holy, in: D. Frankfurter (Hg.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Religions in the Graeco-Roman World 134, Leiden 1998, 445–481.
H. Brakmann, Ein unbeachtetes Echo des Hypapante-Briefes Kaiser Justinians, JAC 34, 1991, 104–106.
H. Brakmann, Art. Basilius von Seleukia, LThK Bd. 2, ^{3}1994, 71.
W. Brashear, Art. Horos, RAC Bd. 16, 1994, 574–597.
H. C. Brennecke, Art. Eusebius von Nikomedien, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 1011.
H. C. Brennecke, Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche, Habil. Tübingen 1986.
S. P. Brock, Art. Dionysios bar Ṣalībī, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 244.
G. Brunner, Arnobius ein Zeuge gegen das Weihnachtsfest?, JLW 13, 1935, 172–181.
P. Bruns, Art. Ananias von Schirak, LACL ^{3}2002, 30–31.
P. Bruns, Art. Ephräm der Syrer, LACL ^{3}2002, 221–224.
P. Bruns, Art. Jakobus von Edessa, LACL ^{3}2002, 368–370.
P. Bruns, Art. Johannes Mandakuni, LACL ^{3}2002, 395–396.
P. Bruns, Art. Theodotus von Ancyra, LACL ^{3}2002, 686–687.
P. Bruns, Art. Thomas von Edessa, LACL ^{3}2002, 693.
F. Bünger, Geschichte der Neujahrsfeier in der Kirche, Göttingen 1911.
V. Burch, The Gospel according to the Hebrews: Some new matter chiefly from Coptic sources, JTS 21, 1920, 310–315.
J. B. Bury, History of the Later Roman Empire. From the Death of Theodosius I. to the Death of Justinian. Bd. 2, London 1923.
H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, AKG 12, Berlin 1929.
A. Camplani, Lettere Festali. Anonimo. Indice delle Lettere Festali, Mailand 2003.
C. Capizzi, Art. Justinianos, byz. Kaiser: J.II., LThK Bd. 5, ^{3}1996, 1110.
E. Caspar, Kleine Beiträge zur älteren Papstgeschichte, ZKG Bd. 46 / NF 9, 1928, 321–355.
O. Chadwick, Art. Cassianus, *Johannes*, TRE Bd. 7, 1981, 650–657.
C. Coeberg, L’Épiphanie à Rome avant Saint Léon. Un indice pour l’année 419, RBen 75, 1965, 304–307.
F. C. Conybeare, Ananias of Shirak upon Christmas, Exp. Ser. 5/4, 1896, 321–337.
F. C. Conybeare, Dialogus de Christi die natali. Ex lingua Armena latine reddidit F. C. Conybeare, ZNW 5, 1904, 327–334.
F. C. Conybeare, The Gospel Commentary of Epiphanius, ZNW 7, 1906, 318–332.
F. C. Conybeare, The History of Christmas, AJT III/1, 1899, 1–21.
R. G. Coquin, Art. Canons of Pseudo-Athanasius, Coptic Encyclopedia Bd. 2, 1991, 458–459.
R.-G. Coquin, Les origines de l’Épiphanie en Égypte, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l’Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 139–170.
O. Cullmann, Der Ursprung des Weihnachtsfestes, Zürich 1960.
I. H. Dalmais, Liturgie und Volksfrömmigkeit. Die Feier des Weihnachtszyklus in den Kirchen des Orients, in: Conc(D) 13, 1977, 78–84.
T. Damian, Some Critical Considerations and New Arguments Reviewing the Problem of St. John Cassian’s Birthplace, OCP 57, 1991, 257–280.
J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, RSR 29, 1955, 362–364.

J. Daniélou, Les Origines de l'Épiphanie et les Testimonia, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 65–84.
J. Daniélou, La Fête des Tabernacles dans l'exégèse patristique, in: K. Aland / F.L. Cross (Hgg.), StPatr 1, TU 63, Berlin 1957, 262–279.
J. Daniélou, Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles, RSR 33, 1946, 402–430.
J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, RevSR 29, 1955, 346–372.
A. de Halleux, Un discours héortologique de Justinien? AnBoll 110, 1992, 311–328.
C. Del Grande, Liturgiae preces hymni christianorum e papyris collecti, Neapel 1934.
A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian (284–565 n. Chr.), HAW 3/6, München 1989.
N.M. Denis-Boulet, Das Kirchenjahr, CiW 9/6, Aschaffenburg 1960.
R. Devresse, Le Patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'a la conquête arabe, Paris 1945.
A. Di Bernardino (Hg.), Patrology. Bd. 4: The golden age of Latin Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Westminster ^{4}1992.
G. Diettrich, Bericht über neuentdeckte handschriftliche Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche, NGWG.PH 1909, 160–218.
H.-J. Diesner, Kirche und Staat im spätrömischen Reich. Aufsätze zur Spätantike und zur Geschichte der Alten Kirche, Berlin 1963.
J.H. F. Dikstra, A Cult of Isis at Philae After Justinian? Reconsidering *P.Cair.Masp.* I 67004, ZPE 146, 2004, 137–154.
F.J. Dölger, Das Sonnengleichnis in einer Weihnachtspredigt des Bischofs Zeno von Verona. Christus als wahre und ewige Sonne, AuC 6, 1940 = ^{2}1976, 1–56.
F. Dölger, Klingeln, Tanz und Händeklatschen im Gottesdienst der christlichen Melitianer in Ägypten, AuC 4, 1934 = ^{2}1974, 245–265.
F.J. Dölger, Nilwasser und Taufwasser. Eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen einem Isisverehrer und einem Christen des vierten Jahrhunderts nach Firmicus Maternus, AuC 5, ^{2}1974, 153–187.
F.J. Dölger, Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe. Zum Oxyrhynchos-Papyrus Nr. 840, AuC 2, ^{2}1974, 63–69.
F. Dölger, Sol Salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum, LF 4/5, Münster 1925.
S. Döpp, Art. Prudentius, LACL ^{3}2002, 598–601.
H. Dörries, Die Epiphaniaspredigt des Gregor von Nazianz (Hom. 39) und ihre geistesgeschichtliche Bedeutung, in: P. Granfield/J. A. Jungmann (Hgg.), Kyriakon. FS J. Quasten in Two Volumes. Vol. 1, Münster ^{2}1973, 409–423.
H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, AAWG.PH 34, Göttingen 1954.
F. Dolbeau, Augustin d'Hippone. Vingt-six sermons au peuple d'Afrique. Retrouvés à Mayence, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 147, Paris 1996.
F. Dolbeau, Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes (IV), RechAug 26, 1992, 69–141.
H.J. W. Drijvers / G.J. Reinink, Taufe und Licht. Tatian, Ebionäerevangelium und Thomasakten, in: T. Baarda u.a. (Hg.), Text and Testimony. Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honour of A.F.J. KIijn, Kampen 1988, 91–110.

H. R. DROBNER, Augustinus von Hippo. Predigten zum Weihnachtsfest (*Sermones* 184–196). Einleitung, Text, Übersetzung und Anmerkungen, Patrologia 11, Frankfurt u. a. 2003.
H. R. DROBNER, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg 1994.
F. DÜNZL / R. KACZYNSKI, Art. Johannes Chrysostomus, LACL ³2002, 378–385.
B. DÜMLER, Art. Chromatius von Aquileia, LACL ³2002, 147.
B. DÜMLER, Art. Gaudentius von Brescia, LACL ³2002, 277–278.
B. DÜMLER, Art. Filastrius, LACL ³2002, 267.
B. DÜMLER, Art. Petrus Chrysologus, LACL ³2002, 570–571.
B. DÜMLER, Art. Zeno von Verona, LACL ³2002, 731.
M. DURST, Art. Hieronymus, LThK Bd. 5, ³1996, 91–93.
M. DURST, Art. Zeno, LThK Bd. 10, ³2001, 1422–1423.
S. ELM, Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries A. D.), StPatr 20, 1989, 219–223.
H. ENGBERDING, Der 25. Dezember als Tag der Feier der Geburt des Herrn, ALW 2, 1952, 25–43.
H. ENGBERDING, Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens, OrChr 37, 1953, 56–88.
R. ÉTAIX, Sermons ariens inédits, RechAug 31, 1992, 143–179.
R. ÉTAIX, *Sermo de natale domini et de defectu solis*, REAug 33, 1993, 359–370.
E. ENNS, Art. Egeria (Aetheria), LThK Bd. 3, ³1995, 464.
W. ENSSLIN, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr., SBAW.PH 1953/2, München 1955.
A. ERHARDT, Constantin d. Gr. Religionspolitik und Gesetzgebung, ZSRG.R 72, 1955, 127–190.
M. VAN. ESBROECK, Art. Gregorios (Grigoris) v. Arscharunik‘, LThK Bd. 4, ³1995, 998.
M. VAN ESBROECK, La lettre de l’empereur Justinien sur l’Annonciation et La Noël en 561, AnBoll 86, 1968, 351–371.
G. FEIGE, Art. Marcell von Ancyra, LACL ³2002, 481–482.
L. FENDT, Der heutige Stand der Forschung über das Geburtsfest Jesu am 25. XII. und über Epiphanias, ThLZ 78, 1953.
H.-J. FEULNER, Art. Liturgie, LACL ³2002, 458–462.
E. FLICOTEAUX, L’Epiphanie du Seigneur, EL 49, 1935, 401– 412.
H. FÖRSTER, Das angeblich älteste liturgische Schriftstück. Neuedition von *P. Vindob. G.* 2326, ZAC 1, 1997, 169–177.
H. FÖRSTER, Die Anfänge des Geburtsfestes Jesu in Ägypten. Neuedition von P. Vindob. G. 19.934, ZAC 10, 2006, 386–409.
H. FÖRSTER, Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche. Beiträge zur Erforschung der Anfänge des Epiphanie- und des Weihnachtsfestes, STAC 4, Tübingen 2000.
H. FÖRSTER, Rez. Drobner, Augustinus von Hippo, ThLZ 129, 2004, 1211–1213.
H. FÖRSTER, Vogel oder Taube? Überlegungen zur Verwendung des sogenannten „Vogelalpha“ in koptischen Handschriften unter Berücksichtigung einer isopsephischen Berechnung bei Epiphanius von Salamis, in: F. BEUTLER / W. HAMETER (Hgg.), „Eine ganz normale Inschrift“… und ähnliches zum Geburtstag von Ekkehard Weber. Festschrift, Althistorisch-Epigraphische Studien 5, Wien 2005, 443–448.
H. FÖRSTER, Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten, TU 148, Berlin 2002.
H. FRANK, Art. Epiphanie III. In der Liturgie, LThK Bd. 3, ²1959, 941–944.

H. Frank, Art. Weihnachten I. Heortologie, LThK Bd. 10, [2]1965, 984–988.
H. Frank, *Ecce advenit dominator Dominus*. Alter und Wanderung eines römischen Epiphaniemotivs, in: H. Rahner /E. v. Severus (Hgg.), Perennitas. Beiträge zur christlichen Archäologie und Kunst, zur Geschichte der Literatur, der Liturgie und des Mönchtums sowie zur Philosophie des Rechts und zur politischen Philosophie. FS P. Th. Michels OSB zum 70. Geburststag, Münster 1963, 136–154.
H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, ALW 2, 1952, 1–24.
H. Frank, Hodie Caelesti Sponso Iuncta Est Ecclesia. Ein Beitrag zur Geschichte und Idee des Epiphaniefestes, in: A. Mayer/B. Neunheuser/J. Quasten (Hgg.), Vom Christlichen Mysterium: FS Odo Casel OSB, Düsseldorf 1951, 192– 226.
H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. I. Die Feier der Feste *natalis Salvatoris* und *epiphania* in Mailand zur Zeit des Bischofs Ambrosius, JLW 12, 1933, 145–155.
H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. II. Indirekte Zeugnisse des hl. Ambrosius für das Weihnachtsfest, JLW 13, 1935, 1–10.
H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. III. Das Weihnachts- und Epiphaniezeugnis des Bischofs Filastrius von Berscia und seine Geltung für die gleichzeitige mailändische Liturgie. Die Feier der Taufe Christi an Epiphanie bei Ambrosius von Mailand, JLW 13, 1935, 10–23.
H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. IV. Das Wunder der Brotvermehrung an Epiphanie in der mozarabischen und altgallischen Liturgie, JLW 13, 1935, 24–30.
H. Frank, Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie. V. Das Speisewunder an Epiphanie bei Pseudo-Alkuin, *De divinis officiis* und im *Ordo Romanus antiquus*, JLW 13, 1935, 30–38.
H. Frank, Die Vorrangstellung der Taufe Jesu in der altmailändischen Epiphanieliturgie und die Frage nach dem Dichter des Epiphaniehymnus Inluminans altissimus, ALW 13, 1971, 115–132.
K. S. Frank, Art. Johannes Cassianus, RAC Bd, 18, 1996, 414–426.
K. S. Frank, Johannes Cassian über Johannes Cassian, RQ 90, 1995, 183–197.
K. S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn u. a. [2]1997.
A. Franz, Tageslauf und Heilsgeschichte. Untersuchungen zum literarischen Text und liturgischen Kontext der Tagzeitenhymnen des Ambrosius von Mailand, PiLi 9, St. Ottilien 1994.
W. H. C. Frend, The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa, Oxford 1952.
A. Fürst, Art. Hieronymus, LACL [3]2002, 323–330.
J. Gaillard, Noël: memoria ou mystère? Aux origines de la fête de Noël, MD 59, 1959, 37–59.
A. H. Gardiner, Rez. Frazer, The Golden Bough, JEA 2, 1915, 121–126.
G. Garitte, L'homélie géorgienne d'Hésychius de Jérusalem sur l'Hypapante, Muséon 89, 1971, 353–372.
W. Geerlings, Art. Augustinus, LACL [3]2002, 78–98.
G. Genz, Art. Apollinaris v. Laodicea, RAC 1, 1950, 520–522.
G. Giamberardini, Il „Sub tuum praesidium" e il titolo „Theotokos" nella tradizione egiziana, Marianum 31, 1969, 324–362.
M. Giebel, Kaiser Julian Apostata: Die Wiederkehr der alten Götter, Düsseldorf 2002.

G. GOTTLIEB, Art. Valens, LThK Bd. 10, [3]2001, 516–517.
F. GRAF, Der Lauf des rollenden Jahres. Zeit und Kalender in Rom, Lectio Teubneriana 6, Stuttgart 1997.
R. M. GRANT, Place de Basilide dans la théologie chrétienne ancienne, REAug 25, 1979, 201–216.
E. L. GRASMÜCK, Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit, BHF 22, Bonn 1964.
S. L. GREENSLADE, Schism in the Early Church (Being the Edward Cadbury Lectures delivered in the University of Birmingham 1949–50), New York 1953.
H. GRESSMANN, Das Weihnachts-Evangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, Göttingen 1914.
C. W. GRIGGS, Early Egyptian Christianity. From its Origins to 451 C. E., (= Coptic Studies 2, 1990) Leiden u. a. 2000.
R. GRYSON, Les sermons ariens du *Codex latinus monacensis 6329*. Étude critique, REAug 39, 1993, 333–358.
A. HÄUSSLING, Rez. M. Wallraff, Christus verus Sol, ALW 45, 2003, 153–154.
S. G. HALL, Art. Aloger, LThK Bd. 1, [3]1993, 425.
S. G. HALL, Art. Aloger, TRE Bd. 1, 1978, 290–295.
G. HALSBERGHE, The Cult of Sol Invictus, EPRO 23, Leiden 1972.
U. HAMM, Art. Nestorius, LACL [3]2002, 517–518.
U. HAMM / M. MEIER, Art. Orosius, LACL [3]2002, 536–537.
U. HAMM, Art. Theodor, Lector, LACL [3]2002, 677–678.
A. HAMMAN, Art. John Cassian, in: A. DI BERARDINO (Hg.), Patrology. Bd. 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature, Westminster 1992 (= 1986), 512–523.
P. HARNONCOURT, Der Kalender, in: H. AUF DER MAUR / P. HARNONCOURT, Feiern im Rhythmus der Zeit II/1, GDK 6,1, Regensburg 1994, 9–63.
W. HARTINGER, Art. Ostern III. Brauchtum, LThK Bd. 7, [3]1998, 1181–1182.
W. HARTKE, Über Jahrespunkte und Feste insbesondere das Weihnachtsfest, SSA 6, Berlin 1956.
F. HEILER, Die katholische Kirche des Ostens und des Westens Bd. 1: Urkirche und Ostkirche, München 1937.
F. HEIM, Solstice d'hiver, solstice d'été dans la prédication chrétienne du v[e] siècle. Le dialogue des évêques avec le paganisme, de Zénon de Vérone à saint Léon, Latomus 58, 1999, 640–660.
O. HEIMING, Die Entwicklung der Feier des 6. Januar zu Jerusalem im 5. und 6. Jh., JLW 9, 1929, 144–148.
A. HEINZ, Art. Weihnachten I. Geschichtlich. 1. Entstehung, RGG Bd. 8, [4]2005, 1335–1336
A. HEINZ, Art. Weihnachten II. Christlich-liturgisch. 1. Katholischer Gottesdienst, RGG Bd. 8, [4]2005, 1339–1340.
A. HEINZ, Art. Weihnachten I. Geschichtlich. 2. Verbreitung, RGG Bd. 8, [4]2005, 1336–1337.
A. HERMANN, Der Nil und die Christen, JAC 2, 1959, 30–69.
K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904 (= Darmstadt 1969).
K. HOLL, Die Bedeutung der neuveröffentlichen melitianischen Urkunden für die Kirchengeschichte, in: K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. II: Der Osten, Tübingen 1928, 283–297.

K. HOLL, Der Ursprung des Epiphaniefestes, in: K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II, Tübingen 1928 (= Darmstadt 1968), 123–154.
H. HOLLERWEGER, Art. Johannes der Täufer. 5. Verehrung, LThK Bd. 5, [3]1996, 875–876.
G. HUDON, Le mystère de Noël dans le temps de l'Église d'après saint Augustin, in: MD 59, 1959, 60–84.
H. HUNGER, Kaiser Justinian I. (527–565), AÖAW.PH 102, Wien 1965, 339–356.
R. JAKOBI, Art. Arnobius der Ältere (von Sicca), LACL [3]2002, 62–64.
P. JOUNEL, Die Weihnachtszeit, HLW (M), Freiburg 1965, 265–276.
P. JOUNEL, Le temps de Noël, in: A. M. MARTIMORT, L'Église in Prière. Introduction à la Liturgie, Paris 1983 (= I. H. DALMAIS/P. JOUNEL/A. G. MARTIMORT [Hgg.], La Liturgie et le Temps IV) 91–123.
J.A. JUNGMANN, Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Großen, Freiburg (Schweiz) 1967.
C. KASPER, Art. Caesarius von Arles, LACL [3]2002, 136–137.
F. KATTENBUSCH, Das Apostolische Symbol, seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte. 1. Band: Die Grundgestalt des Taufsymbols, Leipzig 1894.
K. A. H. Kellner, Heortologie oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart, Freiburg i.Br. [3]1911.
F. H. KETTLER, Der melitianische Streit in Ägypten, ZNW 35, 1936, 155–193.
N. Q. KING, The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity, London 1961.
P. KLASVOGT, Art. Johannes Chrysostomus, LThK Bd. 5, [3]1996, 889–892.
B. KLAUS, Antikes Erbe und christlicher Gottesdienst. Eine kulturgeschichtliche Spurensuche, Stuttgart 1998.
O. KLESSER, De introductione argumenti baptismatis Christi in vigiliam et festum Epiphaniae in ecclesia Romana celebratum, EL 73, 1959, 22–30.
H.-J. KLIMKEIT, Art. Mani / Manichäismus, LThK 6, [3]1997, 1265–1269.
M. KLÖCKENER, Epiphania, AugL 2. Fasc. 5/6, 861–862.
B. KÖTTING, Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, FVK 33/34/35, Regensburg/Münster 1950.
B. KÖTTING, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik, TU 80, StPatr. 5, 1962, 360–367.
M. KOHLBACHER, Rabbula *in* Edessa. Das Weiterwirken eines Schismas in der armenischen Bekenntnistradition, in: M. TAMCKE, Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag, Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 30, Münster 2004, 233–274.
B. KRANEMANN, Art. Wasser. III. Liturgisch, LThK Bd. 10, [3]2001, 986–988.
B. KRANEMANN, Rez. Förster, ThRv 99, 2003, 311–313.
M. KRAUSE, Heidentum, Gnosis und Manichäismus, ägyptische Survivals, in: M. KRAUSE (Hg.), Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die Koptische Kultur, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 4, Wiesbaden 1998, 81–116.
P. KRÜGER, Art. Dionysios bar Salibi, LThK Bd. 3, [2]1959, 401–402.
L. KUNZ, Die Struktur der drei ältesten Epiphanie-Troparien, ByZ 41, 1941, 40–44.
F. LARSOW, Die Fest-Briefe des Heiligen Athanasius, Bischofs von Alexandria. Aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, Leipzig/Göttingen 1852.
K. LATTE, Römische Religionsgeschichte, HAW 5/4, München 1960.

V. LAURENT, L'œuvre canonique du concile in Trullo (691–692). Source primaire du droit de l'église orientale, REByz 23, 1965.
J. LEBON, Athanasiana Syriaca II: Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie, Le Muséon 41, 1928, 169–216.
J. LECHNER, Liturgik des römischen Ritus, 61953.
H. LECLERCQ, Antienne du Fayoum, in: ders., Art. Papyrus, DACL 13/1, Paris 1937, 1395–1398.
H. LECLERCQ, Art. Épiphanie, DACL V/1, Paris 1922, 197–201.
H. LECLERCQ, Art. Mélanie la Jeune (Sainte), DACL XI, Paris 1933, 209–230.
H. LECLERCQ, Art. Nativité, DACL XII, Paris 1935, 905–958.
J. LECLERCQ, Aux origines du cycle de Noël, EL 60, 1946, 7–26.
J. LEIPOLDT, Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, TU 25 = NF 10, Leipzig 1904.
T. LEISTEN, Art. Petra, DNP 9, 2000, 665–669.
F. LEMARIÉ, La manifestation du Seigneur. La liturgie du Noël et de l'Épiphanie, LO 23, Paris 1957.
H. LIETZMANN, Die drei ältesten Martyrologien, KlT 2, Bonn 1903.
H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche 1. Die Anfänge, Berlin 31953.
H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche 2. Ecclesia catholica, Berlin 21953.
H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche 3. Die Reichskirche bis zum Tode Julians, Berlin 21953.
H. LIETZMANN, Geschichte der Alten Kirche. 4. Die Zeit der Kirchenväter, Berlin 21953.
H. LIETZMANN, Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien, AKG 1, Berlin 21927.
A. LIPPOLD, Theodosius der Große und seine Zeit, Stuttgart 1968.
W.A. LÖHR, Art. Basilius von Ankyra, LThK Bd. 2, 31994, 66–67.
W.A. LÖHR, Art. Epiphanius von Salamis, LACL 32002, 226–228.
W.A. LÖHR, Art. Markellos von Ankyra, LThK Bd. 6, 31997, 1302–1303.
W.A. LÖHR, Art. Schisma, TRE Bd. 30, 1999, 129–135.
W.A. LÖHR, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, WUNT 83, Tübingen 1996.
N. LOHFINK / G. LOHFINK, „Kontrastgesellschaft" – eine Antwort an David Seeber, HerKorr 38, 1984, 189–192.
T. MAAS-EWERD, Art. Verkündigung des Herrn. IV. Liturgisch, LThK Bd. 10, 32001, 687–688.
A. MANDOUZE, Saint Augustin et la religion romaine, RechAug 1, 1958, 187–223.
F. MANN, Art. Epiphaniasfest. I. Kirchengeschichtlich, in: TRE IX, Berlin 1982, 762–769.
C. MARKSCHIES, Art. Basilides, LACL 32002, 112.
C. MARKSCHIES, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins, WUNT 65, Tübingen 1992.
C. MARKSCHIES, Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums, Frankfurt 1997.
C. MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, München 2006.
C. MARKSCHIES / C. PIETRI (†), Theologische Diskussionen zur Zeit Konstantins: Arius, der „arianische Streit" und das Konzil von Nizäa, die nachnizänischen Auseinander-

setzungen bis 337, in: N. BROX u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 271–344.

A. MARTIN, Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IVe siècle (328–373), Rom 1996.

G. May, Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit, JÖB 15, 1966, 105–132.

A.A. MCARTHUR, The Evolution of the Christian Year, London 1953.

B.C. MCGING, Melitian Monks at Labla, Tyche 5, 1990, 67–91.

F. VAN DER MEER, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln 1951.

H. MERKEL/D. KOROL, Art. Herodes der Große, RAC 14, 1998, 815–849.

R. MERKELBACH, Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart 1995.

R. MERKELBACH, Isisfest in griechisch-römischer Zeit. Daten und Riten, BKP 5, Meisenheim a. Glan 1963.

A. MERKT, Art. Maximus I. von Turin, LACL [3]2002, 497–498.

A. MERKT, Maximus I. von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext, SVigChr 40, Leiden 1997.

P. MERLAN, Art. Celsus, RAC Bd. 2, 1954, 954–965.

M. MERRAS, The Origins of the Celebration of the Christian Feast of Epiphany. An Ideological, Cultural and Historical Study, Joensuu (Finnland) 1995.

K. METZLER, Art. Eudoxius von Konstantinopel, LACL [3]2002, 237.

A. MEYER, Das Weihnachtsfest. Seine Entstehung und Entwicklung, Tübingen 1913.

G. MICHAÏLIDÉS, Vestiges du culte solaire parmi les Chrétiens d'Égypte, BSAC 13, 1948/1949, 37–110.

T. MICHELS, Noch einmal die Ansprache des Papstes Liberius bei Ambrosius, de uirg. III 1,1 ff, JLW 3, 1923, 105–108

S.C. MIMOUNI, Dormition et Assomption de Marie. Histoire des Traditions Anciennes, ThH 98, Paris 1995.

K. MODRAS, Omelia Copta attribuita a Demetrio di Antiochia sul natale e Maria Vergine, Roma 1994.

C. MOHRMANN, Epiphania. Études sur le latin des chrétiens, Rom [2]1961, 245–275.

T.E. MOMMSEN, Aponius and Orosius on the Significance of the Epiphany, in: K. WEITZMANN (Hg.), Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of Albert Mathias Friend, Jr., Princeton 1955, 96–111.

P. MONCEAUX, Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe. Tome 5[e]: Saint Optat et les premiers écrivains Donatistes, Paris 1920, 165–219.

P. MONCEAUX, Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe. Tome 7[e]. L'Afrique Chrétienne depuis les origines jusqu'a l'invasion Arabe, Paris 1923 (= 1963).

J. MOREAU, Art. Constantius II., JAC 2, 1959, 162–178.

D.G. MORIN, Pages inédites de deux Pseudo-Jérômes des environs de l'an 400, RBen 40, 1928, 289–318.

J. MOSSAY, Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources litteraires cappadociennes au IVe siècle, TEL III, Louvain 1965.

J. MOSSAY, Les fêtes de Noël et d'Épiphanie d'après les sources litteraires cappadociennes au IVe siècle, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 211–236.
E. MÜHLENBERG, Art. Apollinaris, TRE 3, 1978, 362–371.
E. MÜHLENBERG, Art. Basilides, TRE Bd. 5, 1980, 296–301.
C. D. G. MÜLLER, Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch, ZKG 75, 1964, 271–308.
G. MÜNCH-LABACHER, Art. Theophilus von Alexandrien, LACL [3]2002, 689–690.
A. MUTZENBECHER, Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten *Sermones* des Maximus Taurinensis, StPatr 5, 1962, S. 109–116.
W. NAGEL, Art. Epiphanienfest, RGG Bd. 2, [2]1958, 530–531.
P. NAUTIN, L'éloge funèbre de Basile par Grégoire de Nazianze. Remarques sur le texte et l'interprétation, VigChr 48, 1994, 332–340.J. NEIJENHUIS, Rez. H. Förster, Feier der Geburt Christi, JLH 41, 2002, 114.
F. NIKOLASCH, Art. Epiphanie. III. Liturgisch, in LThK Bd. 3, 31995, 720–722.
F. NIKOLASCH, Zum Ursprung des Epiphaniefestes, EL 82, 1968, 393–429.
M. P. NILSSON, Studien zur Vorgeschichte der Weihnachtsfeier, ARW 19, 1919, 50–150.
H. NORDBERG, Athanasius and the Emperor, Commentationes Humanarum Litterarum XXX/3, Helsinki 1963.
E. NORDEN, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee, SBW 3, Leipzig 1924.
D. M. NOVAK, Constantine and the Senate: An Early Phase of the Christianization of the Roman Aristocracy, AncSoc 10, 1979, 271–310.
R. NÜRNBERG, Art. Johannes Cassianus, LThK Bd. 5, [3]1996, 888–889.
T. ORLANDI, Demetrio di Antiochia e Giovanni Crisostomo, Acme 23, 1970, 175–178.
T. ORLANDI, Demetrio di Antiochia (pseudo), DPAC 1, Roma 1983, 908–909.
A. PAUS, Art. Sonne I. Religionsgeschichtlich, LThK Bd. 9 [3]2000, 721–723.
T. PAYR, Art. Enkomion, RAC 5, 1962, 332–343.
E. PAX, Art. Epiphanie, RAC 5, 1962, 832–909.
W. PAX, Art. Brumalia, RAC 2, 1954, 646–649.
M. Y. PERRIN, Die neue Form der Missionierung: die Eroberung von Raum und Zeit, in: N. BROX u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 667–704.
C. PIETRI, Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440), BEFAR 124, Rom 1976, 591.
C. PIÉTRI, Die Schwierigkeiten des neuen Systems im Westen: Der Donatistenstreit (363–420), in: N. BROX u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 506–524.
C. PIÉTRI, Das Scheitern der kaiserlichen Reichseinheit in Afrika, in: N. BROX u. a. (Hg.) Die Geschichte des Christentums: Bd. 2 Das Entstehen der einen Christenheit (250–500), Freiburg 1996, 242–270.
F. PIPER, Die Kalendarien und Martyrologien der Angelsachsen so wie das Martyrologium und der Computus der Herrad von Landsperg, Berlin 1862.
E. PREUSCHEN, Todesjahr und Todestag Jesu, ZNW 5, 1904, 1–17.
G. PRINZING, Art. Justinianos, byz. Kaiser: J. I., LThK Bd. 5, [3]1996, 1108–1110.
K. PRÜMM, Zur Entstehung der Geburtsfeier des Herrn in Ost und West, StZ 135, 1939, 207–225.

J. QUASTEN, Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit, LQF 25, Münster 1930.
J. QUASTEN, Patrology. Bd. 3: The golden age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Westminster [6]1992.
H. RAHNER, Das christliche Mysterium von Sonne und Mond, in: Griechische Mythen in christlicher Deutung. Gesammelte Aufsätze, Zürich 1945, 125–228.
J. RATZINGER, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg u. a. [3]2000.
A. RENOUX, L'Épiphanie a Jérusalem au IVe et au Ve siècles, in: Noël – Épiphanie – Retour du Christ. Semaine Liturgique de l'Institut Saint-Serge, LO 40, Paris 1967, 171–193.
A. RENOUX, Le codex arménien Jérusalem 121. II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits. Introduction, textes, traduction et notes, PO XXXVI/2, Turnhout 1971.
G. REXIN, Art. Kelsos, LThK Bd. 5, [3]1996, 1389–1390.
F. RICKERT, Vom Sonnengott zum Krippenfest, Leipzig 2001.
A. M. RITTER, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, FKDG 15, Göttingen 1965.
A. M. RITTER, Art. Petros, Bf. v. Alexandrien: P. I., LThK Bd. 8, [3]1999, 103–104.
A. M. RITTER, Art. Petros, Bf. v. Alexandrien: P.II., LThK Bd. 8, [3]1999, 104.
W. ROETZER, Des heiligen Augustinus Schriften als liturgie-geschichtliche Quelle. Eine liturgie-geschichtliche Studie, München 1930.
G. RÖWEKAMP, Art. Amphilochios von Ikonium, LACL [3]2002, 29–30.
G. RÖWEKAMP, Art. Anonymus von Piacenza, LACL [3]2002, 38.
G. RÖWEKAMP, Art. Cyrill von Jerusalem, LACL [3]2002, 178–180.
G. RÖWEKAMP, Art. Egeria, LACL [3]2002, 214–215.
G. RÖWEKAMP, Art. Hesychius von Jerusalem, LACL [3]2002, 322–323.
G. RÖWEKAMP, Art. Itinerarium Burdigalense, LACL [3]2002, 365.
G. RÖWEKAMP, Art. Juvenal von Jerusalem, LACL [3]2002, 416–417.
G. RÖWEKAMP, Art. Sophronius von Jerusalem, LACL [3]2002, 647–648.
S. K. ROLL, Art. Weihnachten/Weihnachtsfest/Weihnachtspredigt. I. Geschichte, Theologie und Liturgie, TRE 35, 2003, 453–468.
S. K. ROLL, Art. Weihnachten. I. Liturgiegeschichtlich u. liturgisch, LThK Bd. 10, [3]2001, 1017–1020.
S. K. ROLL, The Debate on the Origins of Christmas, ALW 40, 1998, 1–16.
S. K. ROLL, Toward the Origins of Christmas, Kampen 1995.
E. ROMERO POSE, Ticonio y el sermón ‚in natali sanctorum innocentium' (Exégesis de Mt. 2), Gregorianum 60, 1979, 513–544.
K. ROSEN, Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum, JAC 40, 1997, 126–146.
H.-A. RUPPRECHT, Kleine Einführung in die Papyruskunde, Darmstadt 1994.
A. E. SAMUEL, Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity, München 1972.
H. SASSE, Art. Aion, RAC 1, 1950, 193–204.
V. SAXER, Art. Basilides, LThK Bd. 2, [3]1994, 59.
V. SAXER, Art. Epifania, DPAC, Bd. I, Rom 1981, 1161.
T. SCHERMANN, Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung dargestellt, SGKA 6, Paderborn 1912.
C. SCHMIDT, Art. Timotheus von Konstantinopel, LACL [3]2002, 696.

M. SCHNEBEL, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten. Erster Band: Der Betrieb der Landwirtschaft, MBPF 7, München 1925.
A. M. SCHNEIDER, Art. Bethlehem, RAC 2, 1954, 224–227.
H. SCHNEIDER, Art. Beda Venerabilis, LACL ^{3}2002, 120–124.
G. SCHWAIGER, Art. Siricius, LThK Bd. 9, ^{3}2000, 631.
B. SCHWANK, Art. Bet(h)lehem. I. Orte, LThK Bd. 2, ^{3}1994, 334–335.
K. H. SCHWARTE, Art. Laktanz, LACL ^{3}2002, 443–445.
H. SEVIN, Chronologie des Lebens Jesu, Tübingen 1874.
H.-J. SIEBEN, Art. Eutyches, LThK Bd. 3, ^{3}1995, 1023–1024.
J. SIEVERS, Art. Herodes, Herodeshaus, LThK Bd. 5, ^{3}1996, 14–15.
M. SKEB, Art. Johannes Cassian, LACL ^{3}2002, 376–379.
M. SKEB, Art. Paulinus von Nola, LACL ^{3}2002, 549–552.
R. SMITH, Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate, London 1995.
K. SMOLAK, Skythische Schriftsteller in der lateinischen Literatur der Spätantike, in: R. PILLINGER (Hg.), Das Christentum in Bulgarien und auf der übrigen Balkaninsel in der Spätantike und im frühen Mittelalter. II. Internationales Symposium Haskovo (Bulgarien), 10.–13. Juni 1986, Miscellanea Bulgarica 5, Wien 1987, 23–29.
J. SPEIGL, Art. Damasus I., LThK Bd. 2, ^{3}1994, 1385.
T. STEEGER, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Leo des Grossen sämtliche Sermonen. Teil 1: Sermo I–XXXVIII, München 1927.
A. STRITTMATTER, Christmas and Epiphany: Origins and Antecedents, in: Thought 17, 1942, 600–626.
A. STROBEL, Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr, ThLZ 67, 1962, 183–194.
A. STUIBER, Art. Geburtstag, RAC 9, 1976, 217–243.
T. J. TALLEY, The Origins of the Liturgical Year, Collegeville ^{2}1991.
T. J. TALLEY, Liturgische Zeit in der Alten Kirche. Der Forschungsstand, LJ 32, 1982, 25–45.
M. TAMCKE, Thomas von Edessa, BBKL 11, 1996, 1383–1384.
E. TENGSTRÖM, Donatisten und Katholiken. Soziale, wirtschaftliche und politische Aspekte einer nordafrikanischen Kirchenspaltung, SGLG 18, Göteborg 1964.
D. TESKE, Gregor von Nyssa. Briefe, BGrL 43, Stuttgart 1997.
G. TIBILETTI, Le lettre private nei papiri greci del III et IV secolo d.C. Tra paganesimo e cristianesimo, Mailand 1979.
J. TOMAJEAN, Le Culte et les fêtes de Saint-Jean-Baptiste dans l'Église Syrienne, OrSyr 6,1961, 309–316.
C. TOUMANOFF, Art. Arsacids VII. The Arsacid Dynasty of Armenia, EIr 2, 1987, 543–546.
J. ULRICH, Art. Sokrates, LACL ^{3}2002, 646–647.
J. ULRICH, Art. Eusebius von Cäsarea, LACL ^{3}2002, 240–245.
J. ULRICH, Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa, ZAC 3, 1999, 87–96.
H. USENER, Religionsgeschichtliche Untersuchungen. Teil 1: Das Weihnachtsfest, Bonn ^{3}1969 (= ^{2}1911).
K. H. UTHEMANN, Art. Photeinos, LThK Bd. 8, ^{3}1999, 267.
S. VAILHÉ, Introduction de la fête de Noël à Jerusalem, EOr 8, 1905, 212–218.
A. J. VERMEULEN, Le développement sémasiologique d'ἐπιφάνεια et la fête de l'Épiphanie, GLCP 1, 1964, 7–44.

G. VISONÀ, Art. Ostern/Osterfest/Osterpredigt. I. Geschichte, Theologie, Liturgie, TRE Bd. 25, 1995, 517–530.
H. J. VOGT, Art. Origenes, LACL [3]2002528–536.
S. J. VOICU, Art. John Mandakuni, in: EECh, 443.
K. VOIGT, Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis zum Ende der Karolingerzeit, Stuttgart 1936.
H. VOLLRATH, Art. Beda Venerabilis, LThK Bd. 2, [3]1994, 116–117.
M. WALLRAFF, Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, JAC.E 32, Münster 2001.
M. WALLRAFF, Pantheon und Allerheiligen. Einheit und Vielfalt des Göttlichen in der Spätantike, JAC 47,2004, 128–143.
J. H. WASZNIK, Art. Basilides, RAC 1, 1950, 1217–1225.
W. WEBER, Das Kronosfest in Durostorum, ARW 19, 1919, 216–341.
W. WEBER, Die Vereinheitlichung der religiösen Welt, in: R. LAQUEUR / H. KOCH / W. WEBER (Hgg.), Probleme der Spätantike. Vorträge auf dem 17. Deutschen Historikertag, Stuttgart 1930, 67–100.
S. WEINSTOCK, Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyreracten, in: A. STUIBER / A. HERMANN (Hgg.), Mullus. FS Th. Klauser, JAC.E 1, Münster 1964, 391–400.
C. WESSELY, Fragment liturgique pour la fête de l'Épiphanie, in ders., Les plus anciens monuments du Christianisme, PO 18/3, Turnhout 1983 (= Paris 1924), 438–439.
M. WESTERHOFF, Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“, Orientalia Biblica et Christiana 11, Wiesbaden 1999.
L. R. WICKHAM, Art. Nestorius / Nestorianischer Streit, TRE 24, 1994, 276–286.
G. G. WILLIS, Saint Augustine and the Donatist Controversy, London 1950.
A. WILMART, Un Sermon de S. Optat pour la fête de Noël, RevSR 2, 1922, 271–302.
B. WINDAU, Art. Abraham vom Ephesus, LACL [3]2002, 3.
B. WINDAU, Art. Damian von Alexandrien, LACL [3]2002, 185–186.
B. WINDAU, Art. Eusebius von Alexandrien, LACL [3]2002, 240.
B. WINDAU, Art. Jobius, Mönch, LACL [3]2002, 372.
B. WINDAU, Art. Polemius Silvius, LACL [3]2002, 584.
B. WINDAU, Art. Timotheus I. von Alexandrien, LACL [3]2002, 694.
F. WINKELMANN, Art. Xanthopulos, Nikephoros Kallistos, LThK Bd. 10, 32001, 1344.
G. WINKLER, Die Licht-Erscheinung bei der Taufe Jesu und der Ursprung des Epiphaniefestes. Eine Untersuchung griechischer, syrischer, armenischer und lateinischer Quellen, OrChr 78, 1994, 177–229.
G. WINKLER, Rez. Merras, OrChr. 81, 1997, 271–275.
E. WIRBELAUER, Art. Dionysius Exiguus, LACL [3]2002, 205–207.
G. WIRT, Art. Justinos, byz. Kaiser: J.II., LThK Bd. 5, [3]1996, 1112.
G. WURST, Das Bêmafest der ägyptischen Manichäer, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 8, Altenberge 1995.
F. WÜSTENFELD, Al-Sinaksara. Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender der coptischen Christen, Gotha 1879.
D. WYRWA, Art. Leo I., der Große, LACL [3]2002, 447–449.
K. ZELZER, *Cassianus natione Scytha,* ein Südgallier, WSt 104, 1991, 161–168.
A. W. ZIEGLER, Religion, Kirche und Staat in Geschichte und Gegenwart. Ein Handbuch. 1. Band: Geschichte: Vorgeschichte, Altertum, Mittelalter, Neuzeit, München 1969.

Register

1. Quellen

1.1. Bibel

1.1.1. Altes Testament

1.1.2. Neues Testament

1.2. Antike christliche Autoren und Schriften

1.3. Säkulare antike Quellen

2. Moderne Autoren (in Auswahl)

3. Sachregister (in Auswahl)

3.1. Orte und Regionen

3.2. Sachen

3.3. Antike Personen